

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

В.А. Лекторский

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

классическая
и неклассическая

УРСС Москва * 2001

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

В.А. Лекторский

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ
классическая

И неклассическая

УРСС Москва *
2001

ББК87

*Настоящее издание осуществлено
при финансовой поддержке
Российского гуманитарного
научного фонда (проект № 00-03-
16051)*

**Лекторский Владислав
Александрович**

Эпистемология классическая и неклассическая. — М.: Эдиториал УРСС, 2001. - 256с.

ISBN 5-8360-0225-8

В книге анализируется ряд ключевых проблем познания в контексте взаимоотношения неклассической и классической эпистемологии. В качестве основного используется коммуникационный подход. Показывается связь современных проблем эпистемологии с рядом актуальных проблем социальной философии, философии культуры (гуманизм, толерантность, плюрализм, критицизм, рациональная дискуссия, вера и знание и др.), философской психологии («внутреннее» и «внешнее», коммуникация и субъективное переживание, сознание и деятельность, сознание и бессознательное и др.). Дается анализ традиционных проблем и принципов

эпистемологии в неклассическом ключе. Ряд центральных проблем эпистемологии по сути дела впервые детально анализируются (проблема «Я» и др.). Критически анализируются некоторые догматические стереотипы отечественных исследований в области теории познания (теория отражения, понятие ощущения, восприятия, чувственного познания, сознания и самосознания, разделение субъект-объектных и субъект-субъектных отношений и др.).

Группа подготовки издания:

Директор — Доминго Марин Рикой

Заместители директора — Наталья

Финогенова, Ирина Макеева

Администратор — Леонид Иосилевич

Компьютерный дизайн — Виктор

Романов

Главный редактор — Елена Кудряшова
Верстка — Ксения Пулькина
Редакционно-корректурные работы
— Елена Кудряшова,
Андрей Стулов, Борис Ветухновский
Техническая поддержка — Наталья
Аринчева
Менеджер по продажам — Алексей
Петяев

Издательство «Эдиториал УРСС». 113208,
г. Москва, ул. Чертановская, д. 2/11, к.п.
Лицензия ИД №03216 от 10.11.2000 г.
Гигиенический сертификат на выпуск
книжной продукции
№77.ФЦ.8.953.П.270.3.99 от 30.03.99 г.
Подписано к печати 07.02.2001 г. Формат
60x88/16. Тираж 2000 экз. Печ. л. 16. Зак.
№ 1\$?.

Отпечатано в АООТ «Политех-4». 129110, г.
Москва, ул. Б. Переяславская, 46.

**ISBN
5-
8360-
0225-8**

**Эдитори
УРСС,
2001**

Оглавление

Эпистемология: расширение, переосмысление, пересмотр (Вместо введения)	5
---	----------

Часть I

Знание, человек,	
коммуникация	11
Гуманизм как идеал и как	
реальность	13
Толерантность, плюрализм и	
критицизм	21
Духовность и	
рациональность	32
Научное и вне-научное мышление:	
скользящая граница	38
О некоторых вариантах соединения	
религии и научного знания	
(Проекты христианской физики и	
христианской психологии)	
....	52
Рациональность, критицизм и	
идеалы либерализма	

(На примере социальной философии
и эпистемологии Поппера) .. 62

Деятельностный подход: смерть или
возрождение? 75

О философских уроках 3.

Фрейда 88

Л. Витгенштейн и некоторые
традиции отечественной
мысли 94

Часть II

**Проблемы и принципы
эпистемологии:**

новое рассмотрение 102

Теория познания (гносеология,
эпистемология) 103

Ощущение 115

Восприятие	121
Представление	128
Опыт	132
Сенсуализм	135
Эмпиризм	136
Мышление	137
Отражение	151
Субъект	155
Объект	157

Оглавление

Субъективное	159
Объективное	161
Сознание	163
Самосознание	168
Солипсизм	171
Я	173

Часть III

Человеческое познание.

Пропедевтика 185

Раздел 1. Язык и
познание 188

Раздел 2. Системы
знания 201

1.

Математика 201

2.

Естествознание 210

3. Науки о

человеке и обществе

224

4. Историческое

познание 230

Эпистемология: расширение, переосмысление, пересмотр (Вместо введения)

Проблематика теории познания (эпистемологии — я не различаю этих терминов, как и большинство современных авторов) в течение последних сорока лет была одной из центральных в отечественной философии. Именно в этой области

философии (так же, как в логике, философии науки, некоторых разделах истории философии) давление идеологии было меньше, и поэтому существовали возможности для исследовательской работы. Здесь появились интересные философы с оригинальными концепциями (Э. В. Ильенков, Г. П. Щедровицкий, М. К. Мамардашвили, Г. С. Батищев, М. К. Петров и др.), создавшие собственные школы. Велись живые дискуссии, были установлены плодотворные связи с некоторыми специальными науками (психология, история науки, лингвистика).

Сегодня положение изменилось.

В нашей философии возникли новые для нас дисциплины, само существование которых ранее было невозможно: политическая философия, философия религии. По существу заново начала изучаться история русской философии. Впервые стало возможным серьезно обсуждать проблемы социальной философии, этики. В этой новой ситуации эпистемологическая проблематика как бы отошла на второй план. Кажется, что основные подходы к ее решению известны и обстоятельно разработаны, в то время как этого нельзя сказать о других разделах философии. К тому

же социально-философские вопросы, проблемы философии религии и этики представляются более непосредственно связанными с осмыслением современной ситуации, с попытками разобраться в том непростом мире, в котором мы сегодня оказались.

К этим соображениям добавляются другие. Ряд популярных сегодня теоретиков постмодернизма (влиятельных также и в нашей стране), например, Р. Рорти, говорят о снятии всей традиционной эпистемологической проблематики, о ее вытеснении герменевтикой, т. е. вопросами интерпретации текстов.

Другие постмодернисты идут дальше и говорят о том, что даже текст (и его высшее воплощение — книга) исчезают, заменяются аудиовизуальными носителями информации (прежде всего радио и телевидением). Восприятие информации, передаваемой через аудиовизуальные средства, существенно иное, чем восприятие смыслов, передаваемых посредством текста. Именно последний всегда был главным способом существования того, что Поппер называет «объективным знанием». К знанию, зафиксированному в тексте, можно отнести рефлексивно,

критически — отстранение, что
гораздо труднее сделать

6 Эпистемология:
расширение, переосмысление,
пересмотр

по отношению к устной речи или
изображению. Недаром лишь
появление письма сделало
возможным возникновение
философии и науки. Если верно, что
аудиовизуальная культура вытесняет
сегодня культуру книжную (и вообще
текстовую), то это должно иметь
далеко идущие последствия. Речь в
этом случае шла бы, в частности, о
возникновении иного типа личности

с весьма размытым, если не
исчезнувшим сознанием
собственной идентичности. Ведь
последняя предполагает
возможность саморефлексии,
которая исторически возникла как
раз на основе объективации
состояний сознания в виде письма.
Другим следствием наступления
нетекстовой культуры был бы
существенный подрыв позиций
философии и науки, во всяком
случае, лишение их
культурообразующей функции.
Эпистемология как критическая
рефлексия над знанием в этом
случае во многом потеряла бы

СМЫСЛ.

Хотя постмодернисты говорят о реальных проблемах, я думаю, что главный их тезис принять нельзя. Имеется много оснований считать (и на эту тему существует большая литература), что наиболее развитые страны вступают ныне в стадию информационного общества, когда мерилom богатства становится производство, распространение и потребление знания. Именно отношение к знанию, к возможностям его создания и использования все в большей степени будет определять и социальное расслоение общества, и

разделение на страны и регионы с точки зрения их места и влияния в новом мировом порядке. При этом речь идет в первую очередь о том знании, которое может быть передано от одного человека к другому, о знании, на основе которого можно конструировать новые технологии и типы коллективных практик, т. е. существующего в интерсубъективной форме, прежде всего в виде текста (как книжного, так и компьютерного).

Одна из особенностей современного этапа в науке — выявление фундаментальной

важности факта производства и потребления знания для понимания самых разнообразных явлений. Это и «когнитивная теория» биологической эволюции, и когнитивная психология (как индивидуальная, так и социальная), и когнитивная наука в целом (включающая наряду с психологией определенные разделы лингвистики, логики, философии, математики). Это когнитивный подход в теории культуры. Это, наконец, растущее понимание того, что само успешное функционирование современного демократического общества предполагает рациональное

обоснование принимаемых решений, культуру рефлексии и критической дискуссии.

Проблематика знания и познания, таким образом, не только не снимается с повестки дня, но становится центральной для понимания современного общества и человека. Вместе с тем серьезно расширяется и изменяется понимание знания, его отношения к информации, к процессам в неживых, живых и компьютерных системах, возможностей его обоснования, его социального и культурного характера. Появляются такие новые дисциплины,

исследующие знание и познание,
как «экспериментальная

Эпистемология: расширение,
переосмысление,
пересмотр 7

эпистемология», в которой
философские и логические способы
анализа знания взаимодействуют с
разработками в области
искусственного интеллекта, как
эволюционная эпистемология,
изучающая познавательные
процессы в контексте биологической
эволюции, как социальная
эпистемология, исследующая
познание в контексте

функционирования социальных и культурных структур.

Таким образом, колоссально расширяется по сравнению с классической эпистемологией поле изучения знания и познания. И вместе с тем новые исследования ведут к необходимости пересмотра ряда положений классической эпистемологии относительно понимания знания и возможностей его обоснования, сознания и его единства, Я как носителя знания и сознания. Для классической эпистемологии был характерен ряд особенностей. Это гиперкритицизм (скептическая установка в

отношении существования внешнего
сознанию мира и возможностей его
познания, а также в отношении
знания чужих сознаний),
фундаментализм (идея о
существовании некоторых
неизменных норм, позволяющих
выделять и обосновывать знание),
субъектоцентризм (мнение об
абсолютной достоверности знания о
состояниях сознания субъекта и
недостоверности остального
знания), наукоцентризм (установка
на то, что только лишь научное
знание является знанием в точном
смысле слова). Складывающаяся
сегодня неклассическая

эпистемология отказывается от всех этих установок и заменяет их другими, такими, например, как доверие к принимаемой субъектом познавательной традиции (при определенных условиях), учет конкуренции и дискуссии таких традиций, отказ от фундаментализма, от субъектоцентризма, новое понимание «внутренних» состояний сознания, ментальных репрезентаций и самого Я и др. Это порождает целый ряд новых проблем, которые не существовали для классической теории познания.

Отечественные разработки в

области эпистемологии оказываются сегодня в особой ситуации. С одной стороны, для многих наших философов идея неклассической эпистемологии оказывается близкой. Можно сказать, что некоторые из них в течение последних сорока лет в значительной степени двигались именно по этому пути, используя, в частности, ряд идей К. Маркса, Л. Выготского, М. Бахтина (эти идеи очень популярны сегодня на Западе, в том числе и в контексте разработки неклассической эпистемологии). С другой стороны, многие принципиальные проблемы неклассического понимания знания

и познания нам еще предстоит серьезно осваивать и исследовать. Вместе с тем у нас существует дополнительная трудность в этой работе. Дело в том, что в советский период в качестве официальной идеологической доктрины, от которой специалисты в области эпистемологии не могли отступить под страхом идейного уничтожения, была так называемая «ленинская теория отражения». Правда, сам В. И. Ленин не претендовал на то, что его рассуждения об отражении в работе «Материализм и эмпириокритицизм» (которые во многих случаях он просто переписал

из работ Ф. Энгельса)

8 Эпистемология: расширение, переосмысление, пересмотр

могут считаться законченной и непогрешимой «теорией», тем более «высшим этапом» марксистской философии. Понимание В. И. Лениным отражения не совсем ясно и может быть интерпретировано различными в философском плане способами. Ленинское понимание ощущения как «субъективного образа объективного мира» и как единственного источника знания выражало позицию наивного

сенсуализма и окончательно стало анахронизмом по крайней мере к середине нашего столетия. Между тем, начиная с 30-х гг. так называемая «ленинская теория отражения» навязывалось всем советским философам в качестве неоспоримой догмы. Когда в 60-е, 70-е гг. у нас появились оригинальные исследования в области теории познания, то и они вынуждены были ссылаться на эту «теорию» и использовать ее терминологию, хотя по существу не могли не отступать от ее догматических принципов в ту или другую сторону. В ряде случаев этой

«теории» давалось такое толкование, которое позволяло как бы нейтрализовать некоторые ее установки (так, например, ряд наших философов и психологов по сути дела критиковали сенсуализм). Вместе с тем использование терминологии «теории отражения» затрудняло обсуждения ряда современных эпистемологических проблем. Разработка неклассической эпистемологии поэтому означает для нас также и пересмотр собственного наследия в этой области, отказ от некоторых положений, уточнение и конкретизацию других. Вместе с тем, как я уже сказал, ряд

философских идей К. Маркса, относящихся к разработке деятельностного подхода, к пониманию связи деятельности, коммуникации и познания, как раз работают на неклассическую эпистемологию.

К сожалению, серьезным пересмотром нашего наследия в области теории познания мы еще по-настоящему не занялись. В тех же случаях, когда такие попытки предпринимаются, они, на мой взгляд, не всегда удачны, ибо нередко не принимают во внимание существующий сегодня в мире контекст подобных исследований. Так, например, критика теории

отражения иногда сопровождается восхвалением субъективизма и инструментализма, призывом «повернуться к субъекту», к анализу «внутренних» состояний сознания. В этом случае догматические и наивные идеи «теории отражения» выбрасываются вместе со свойственным ей эпистемологическим реализмом. Конечно, плохо, что раньше у нас нельзя было защищать анти-реалистические установки в эпистемологии. Плохо потому, что любая концепция может плодотворно развиваться только в дискуссии с оппонентами. Для

философии это особенно верно. Но это не значит, что эпистемологический реализм (присущий и «теории отражения», хотя он выражен в ней в наивной и противоречивой форме) заведомо хуже инструментализма или феноменализма. Между прочим, большинство специалистов по эпистемологии и философии науки в мире занимают сегодня именно реалистическую позицию. Конечно, эпистемологический реализм порождает ряд трудных проблем. Но для его оппонентов в эпистемологии таких проблем не меньше, а по моему мнению, гораздо больше.

Призыв «назад к субъекту» сегодня означает возврат к классической

Эпистемология: расширение,
переосмысление,
пересмотр 9

эпистемологии, непонимание новых проблем эпистемологии неклассической, для которой характерен как раз отказ от субъектоцентризма.

В данную книгу вошли мои работы последних лет, связанные с попытками нового рассмотрения ряда проблем в духе неклассической эпистемологии. Я специально обсуждаю некоторые официальные

догматические установки, которые нельзя было ранее критически обсуждать в нашей философии: так называемую теорию отражения, понимание ощущения (не только его сенсуалистическое истолкование, но и вопрос о самом его реальном существовании), смысл объективности и целый ряд других. Но главное в книге другое: анализ вопросов, которые ранее у нас практически не обсуждались.

Я хочу специально сказать об отношении этой книги к моим предшествующим исследованиям в этой области. Эта книга выражает новое понимание ряда проблем и

вместе с тем и прежде всего анализ тех вопросов, о которых как я, так и другие наши философы, не писали. Я пытаюсь осмыслить ряд принципиальных эпистемологических сюжетов в свете той новой ситуации, которая сегодня возникла в мире в исследовании этих вопросов как философами, так и представителями специальных наук. Я пытаюсь выявить новые связи между сюжетами эпистемологии и рядом проблем философии культуры, социальной философии, этики. Для меня (я думаю, что также и для большинства наших специалистов в

этой области) это новая тематика. Вместе с тем я хочу специально подчеркнуть, что исследование этих проблем вовсе не означает для меня отказа от того, что я делал раньше (в частности, от разрабатывавшегося мною деятельностного подхода к познанию и знанию, который я считаю исключительно актуальным и сегодня). Я не перечеркиваю свои предшествующие работы, а скорее встраиваю их в некоторый более широкий и глубокий контекст (конечно, такое встраивание неизбежно связано с изменениями в некоторых пунктах). Конечно, я, как и все наши философы, должен был

использовать терминологию теории отражения. Между тем, смысл, который я вкладывал в понятия отражения и образа, позволял мне (а также таким нашим философам и психологам, как, например, Э. В. Ильенков, С. Л. Рубинштейн, А. Н. Леонтьев, В. П. Зинченко и др.) обходить ряд догматических моментов этой концепции. Что касается критики сенсуализма (одной из официальных догм нашей философии советского периода) и даже сомнений в самом реальном существовании ощущений, то все это можно найти уже в моей книге «Субъект, объект, познание»,

изданной в 1980 г. (Лекторский, 1980).

Тематика всей книги строится вокруг понимания знания как культурного феномена, который в современной культуре играет во многом новую роль. Первая часть посвящена анализу социально-философских и культурофилософских следствий из коммуникативного подхода к знанию и познанию. В этой связи анализируется и новое понимание гуманизма, и ряд актуальных вопросов политической философии. Во второй части сделана попытка систематического анализа ряда

принципиальных

10 Эпистемология: расширение, переосмысление, пересмотр

проблем эпистемологии в свете новой, неклассической ситуации. В этой связи также критически рассматриваются некоторые догмы в разработке эпистемологии в советский период. В третьей части я попытался изложить принципиальные сюжеты эпистемологии очень популярно, и вместе с тем учитывая современный контекст их исследования в мире. Мне представляется, что такого рода

работы у нас отсутствуют.

В заключение хочу подчеркнуть, что рассматриваю данную книгу как только начало работы в этом направлении.

Часть I

ЗНАНИЕ, ЧЕЛОВЕК, КОММУНИКАЦИЯ

В последнее время мне приходилось размышлять над тем, как проблематика эпистемологии обнаруживает неожиданные связи с теми вопросами, которые мы до сих

пор обсуждали безотносительно к ней. При этом речь идет об очень острых современных проблемах. Так, например, выясняется, что анализ вопроса о судьбах гуманизма, о том, можно ли говорить о нем сегодня и, если можно, то как говорить, ведет к обсуждению разных интерпретаций знания, имевших место исторически и существующих сейчас. Понимание возможностей человека в отношении овладения природой и социальными процессами, а также овладения самим собою, оказывается связанным с определенным пониманием науки и знания вообще, возникшим еще в период

Просвещения. Речь идет об интерпретации знания как господства, как возможности контроля над внешними сознанию процессами. Но возможен и иной подход к знанию — как к диалогу познающего и познаваемого, каждый из которых играет роль самостоятельного партнера. Такое понимание ведет не только к новой концепции человека и гуманизма, но и к конструированию нового типа социальных практик. Или вопрос о плюрализме и толерантности, который сегодня является одним из основных для политической философии и особенно остро стоит

для современной России, в которой с толерантностью ничего не получается и, как иногда кажется, ничего не может получиться. Анализ этой проблемы показывает, что дело тут не только в культурных и психологических стереотипах, но также и в представлении о том, как возможно общеобязательное знание и взаимное понимание представителей разных культурных, ценностных и познавательных установок. Толерантность и плюрализм не только могут по-разному истолковываться. Их разное понимание ведет к тому, что они по-разному и практикуются. И вовсе не

любой способ их осуществления одинаково хорош. В некоторых условиях плюрализм может вести не к развитию, а к стагнации. И толерантность хороша не во всех случаях. Эпистемологический анализ позволяет разобраться в этих непростых сюжетах. Или вопрос о возможности рационального общества. Либерализм как политическая идеология связывает свои идеалы именно с такого рода социальным устройством, предполагающем уважение прав личности и вместе с тем принципов разума, ибо только в этом случае можно прийти к взаимному

согласию. Но тоталитарные идеологии тоже могут исходить из идеи рациональной организации общества. Оказывается, что разное понимание рациональности, роли критики в процессе получения и совершенствования знания существенно влияет также и на формулирование социально-политических идеалов и на представления о возможности и средствах их осуществления.

В данном разделе обсуждаются также такие привлекающие сегодня особое внимание вопросы, как взаимоотношения научного и вненаучного знания, научной и религиозной веры. Этот вопрос оказывается не столь простым. С одной стороны, эти типы знания не только отличны друг от друга, но и постоянно взаимодействуют. Граница между ними оказывается исторически изменчивой. Вместе с тем я попытался показать, что популярные в некоторых кругах идеи о соединении в некоторое единство религии и научного знания не

выдерживают философской критики.

Все сюжеты данного раздела обсуждаются с некоторой общей точки зрения — с позиции анализа коммуникативных процессов: между индивидами, между разными познавательными парадигмами, различными системами ценностей, разными социальными группами, разными культурами. Коммуникация, понимаемая как диалог и как рациональная критика, дает, как мне представляется, ключ к пониманию многих проблем, возникающих не только в развитии познания, но также в обществе и культуре. Это одна из главных тем неклассической

эпистемологии. С точки зрения коммуникации можно понять и многие дискуссионные темы современной теоретической психологии. Такая попытка предпринята на примере анализа некоторых идей философской психологии Л. Витгенштейна.

Гуманизм как идеал и как реальность

Сегодня в нашей стране очень трудно говорить о гуманизме. Рассуждения на эту тему очень часто воспринимаются либо как прекраснодушие, утопизм, не

имеющий отношения к реальной жизни, либо как сознательное вуалирование негуманной и антигуманной действительности, либо как оправдание той системы идей, которая несет серьезную ответственность за катастрофическое положение современной России. Не случайно, что сегодня в нашей прессе практически прекратилось обсуждение этой проблематики (и прямо связанных с ней вопросов: человеческих ценностей, «нового мышления» и т.д., популярных в годы перестройки). Попробую подробно разъяснить суть этого

существующего критического отношения.

Во-первых, имеется широко распространенное мнение о том, что гуманистические слова, которыми оперировала официальная идеология в нашей стране в течение многих десятилетий, использовались просто с целью сознательного обмана, прикрытия антигуманной репрессивной практики тоталитарного режима. Это относится не только к временам Сталина (который, как известно, очень любил рассуждать о важной роли простого человека), но и к более позднему периоду так

называемого застою, когда гуманистическая фразеология была постоянно в ходу, а почти на каждой улице висели лозунги «Все для блага человека, все во имя человека». Сегодня ясно, что слова о человеке прикрывали отнюдь не гуманную практику. Если Маркс в рамках своего гуманистического проекта говорил о возможности и необходимости снятия отчуждения на пути социалистического преобразования, то тоталитарная система в Советском Союзе создала целую систему отчуждения, и прежде всего отчуждение от человека огромной репрессивной

государственной машины (между прочим, в дискуссиях о проблемах гуманизма и отчуждения, которые стали распространенными в нашей философии в 60-е и 70-е гг., нельзя было даже затрагивать тему отчуждения в нашей стране, ибо априори считалось ясным, что никакого отчуждения при социализме нет и быть не может).

Но с помощью разговоров о гуманизме нельзя понять и то, что в действительности происходит сегодня в России и на территории бывшего Советского Союза, — говорят те, кто отрицательно относится к обсуждению

гуманистической тематики. В самом деле, говорят эти люди, какое отношение имеют принцип и идеалы гуманизма к тому, что сегодня имеет место в нашей жизни: рост утилитаризма в его самых эгоистических формах, аморализм, коррупция, агрессивность, жестокость, насилие, всплеск воинствующего национализма в большинстве республик бывшего Советского Союза и даже войны? В этом случае, продолжают критики, рассуждения

14 Часть I. Знание, человек,
коммуникация

о гуманизме являются либо прекраснoдушием, полным непониманием реальной жестокой действительности, либо же сознательным лицемерием.

Но существует и вторая линия критики гуманистических идеалов и принципов. Согласно этой критике дело не просто в том, что гуманистическая фразеология была идеологическим прикрытием антигуманной практики. В действительности, говорят эти критики, существовала определенная и очень тесная связь между той формой гуманизма, которая была сформулирована

Марксом, и той античеловечной действительностью, которая возникла в странах так называемого реального социализма. Хотя в соответствии с учением Маркса человек является высшей целью развития и должен быть освобожден от всяких форм отчуждения, путь к этому освобождению лежит через насилие, развязывание борьбы, вражды, злобы, через подавление и уничтожение целых классов, через диктатуру.

Поэтому практическое воплощение марксова гуманистического проекта не могло не привести на практике к

антигуманным следствиям, к варварскому делению всех людей на «мы» и «они», первые из которых воплощают шаги прогресса, а вторые — историческое зло, а потому подлежат истреблению. Недаром в нашей философии было принято различие «социалистического» и «абстрактного» гуманизма. «Социалистический» гуманизм имеет классовый характер, его принцип: «если враг не сдается, его уничтожают». Всякие же разговоры о «человеке вообще» рассматривались как опасное соскальзывание на позиции «абстрактного гуманизма» и жестко пресекались. Наши

философы помнят, какому идеологическому притеснению подвергались в 60-е, 70-е гг. те, кто пытался рассуждать о человеке безотносительно к его классовым характеристикам и ставить вопрос о философской антропологии. Но если это так, продолжают критики разговоров о гуманизме, то, значит, дело не просто в том, что гуманистические слова прикрывают антигуманное положение дел, а в том, что Марксов проект гуманизма в самых своих основаниях несет ответственность за бесчеловечные результаты его практического применения. Ибо это связано с

определенным пониманием человека, его порабощения и условий его освобождения. Потому, согласно данной точке зрения, всякие попытки вернуться к так называемому подлинному, аутентичному марксову гуманизму могут на практике привести только к еще большему закабалению человека.

Наконец, у нас существует и третья линия критики «проблематики гуманизма». Эта критика заходит наиболее далеко. Дело не просто в марксовом проекте гуманизма, говорят эти критики, а в самом идеале гуманизма вообще, как

он сложился в европейской культуре и философии Нового времени. Крах социализма — это лишь одно, хотя и весьма впечатляющее проявление всемирного краха гуманизма. Гуманизм как идеал и ориентир жизнедеятельности потерпел поражение везде, так как привел к разрыву между человеком и бытием, к отчуждению от человека созданной им и закабалившей его научно-технической реальности, к потере жизненных и культурных корней, к обесмысливанию мира. Можно сказать, что в XX веке произошла «антропологическая катастро-

Гуманизм как идеал и как реальность 15

фа». С такого рода критикой, как известно, выступал еще М. Хайдеггер в его знаменитом «Письме о гуманизме» (Хайдеггер, 1988). Наши современные критики гуманизма любят приводить высказывание русского философа С.Франка, сделанное еще в 30-е гг., в котором крах гуманизма прямо связывается с крахом социализма. «Именно крушение социализма в самом его торжестве, — писал С. Франк, — образует какой-то многозначительный поворотный пункт в духовной жизни

человечества, ибо вместе с социализмом рушатся и его предпосылки — та гуманистическая вера в естественную доброту человека, в вечные права человека, в возможности устройства земными человеческими средствами земного рая, которая в течение последних веков владела всей европейской мыслью» (Франк, 1992, с. 16). Значит, заключают наши критики, следует не только отказаться от гуманистической фразеологии как затемняющей реалии жизни, но и подвергнуть критике сам идеал гуманизма, поскольку его принятие приводит к опасным последствиям.

Но какой же вывод предлагается сделать из этой критики?

Существуют разные варианты таких выводов, но особенно распространенным и влиятельным из них сегодня мне представляется следующий. Нужно трезво принимать человека и человеческий мир таким, каков он есть, т. е. во всей его ограниченности и «конечности». В человеческом мире главным мотивом деятельности всегда будет личный интерес, себялюбие, стремление к использованию другого человека, склонность к доминированию над людьми, всегда будет существовать

социальное и культурное неравенство, конфликты. Важно лишь создать такие социальные, экономические и политические механизмы, которые не позволяли бы конфликтам разрушать саму социальную ткань. Всякое же культивирование высоких гуманистических идеалов, претензии на развитие «сущностных сил человека», на устранение отчуждения и закабаления могут означать на практике лишь попытки воплощения утопии, а чем это кончается, мы сегодня слишком хорошо знаем. Создание цивилизованного общества в России

предполагает ее деидеологизацию, а это значит, согласно данной точке зрения, отсутствие социальных идеалов. Для нормального функционирования цивилизованного общества достаточно лишь определенных правил, норм и процедур деятельности.

Я изложил тот интеллектуальный контекст, который нельзя не учитывать, рассуждая сегодня в нашей стране о проблемах гуманизма.

Теперь я хочу высказать свое отношение к изложенному.

Прежде всего я хочу подчеркнуть, что принимаю многое в той критике

(в трех ее разновидностях), о которой шла речь. Многое, но не все. Действительно, разговоры о гуманизме нередко играли у нас роль идеологического прикрытия антигуманной реальности. Нельзя, однако, не видеть и того, что разработка гуманистической проблематики была у нас во многих случаях попыткой (пусть и наивной) противостояния антигуманной действительности, попыткой ее гуманизации. Верно и то, что марксово понимание гуманизма нуждается в критическом переосмыслении, однако это не может служить основанием для

отрицания

16 Часть I. Знание, человек, коммуникация

первоначальных гуманистических устремлений этой концепции (в этой связи можно заметить, что марксова критика эксплуатации человека человеком была социально-экономической версией знаменитого кантовского принципа: относиться к другому человеку как к цели, а не как к средству). Я думаю также, что нуждается в переосмыслении и современный идеал гуманизма в целом. Однако я не могу согласиться с делаемым из этой критики

выводом об отказе от социально-культурных идеалов вообще и от идеала гуманизма в частности. Я думаю, что дело обстоит как раз наоборот: именно трезвый и реалистический анализ человека, его культурного и социального мира свидетельствует о неустранимой роли идеалов, ценностных систем и нравственно-мировоззренческих ориентиров, вне которых и без которых вся человеческая деятельность теряет смысл и критерии оценки и потому становится невозможной. Поиск новой системы идеалов является сегодня для России самым трудным,

но, наверное, и самым важным делом, так как лишь на этом пути возможен выход из того духовного, культурного и социального кризиса, который переживает страна. Совершенно особую роль в этой системе играет гуманистический идеал. Но это относится не только к России и ее проблемам, но и к тем трудностям, с которыми столкнулась современная цивилизация в целом. Дело тут не только в том, что из самой природы человека вытекает стремление к свободе, справедливости, деятельному участию в том, что происходит вокруг — все это входит в

содержание гуманистического идеала. Дело также в том, что человек в XX столетии попал в сложную ситуацию. С одной стороны, ряд старых гуманистических представлений оказались в чем-то несостоятельными и нуждаются в переосмыслении (отсюда и та «антропологическая катастрофа», о которой я говорил раньше). С другой стороны, трансформации, которые происходят в рамках современной цивилизации и которые означают переход от ее односторонне технологического характера к какому-то иному качеству,

предполагают возрастание возможностей отдельного индивида (это то, что иногда называют тенденцией «индивидуализации» в современной цивилизации). Но это создает предпосылки для реальной гуманизации человеческого мира. Это означает необходимость переосмысления старых принципов, отказ от некоторых представлений и утопических притязаний старого гуманизма и вместе с тем выработку его нового понимания, новой концепции человека и его возможностей. При таком подходе к проблеме гуманизма ее обсуждение будет не формой ухода от суровых

реалий жизни, а способом анализа
глубинных вопросов, связанных с
трансформациями современной
цивилизации и культуры, если
удовно, с условиями самой
выживаемости культуры и человека
сегодня. Для России все это
особенно важно, ибо в данном
случае речь идет о формах и
способах вхождения в современный
цивилизационный процесс. Развитие
современной цивилизации связано с
повышением значения деятельности
отдельного человека, а это значит —
с ростом его свободы и
ответственности.

Вместе с тем нужно сказать, что

культ индивидуальности как
неотъемлемая черта
гуманистического идеала нередко
толковался в духе

Гуманизм как идеал и как реальность 17

автономии и самозамкнутости
«индивида». Можно даже сказать,
что это было преобладающей
тенденцией в современной культуре
и философии последних столетий. В
философии классическим
выражением такого настроения стало
знаменитое декартово выделение
индивидуального сознания как
единственно неоспоримого и

несомненного человеческого
достояния. Такое понимание
человека, его сознания, его «Я»
колоссальным образом повлияло на
развитие европейской философии,
определив на долгое время сам
способ формулирования проблем в
онтологии, эпистемологии,
методологии, этике и даже в ряде
наук о человеке, например в
психологии. Отсюда, например,
такие проблемы, над решением
которых билась в течение столетий
европейская мысль, как
взаимоотношение «Я и внешнего
мира» или возможность «выхода» из
самозамкнутого индивидуального

сознания к другому человеку, к взаимодействию с ним. Философская мысль XX века — это в значительной мере попытки преодоления декартова наследия, попытки нового понимания человека, его укорененности в бытии и межчеловеческих связях. Я считаю особенно значимыми в этом контексте представления о том, что межчеловеческая коммуникация, диалог являются не чем-то внешним для индивида, а относятся к глубинной структуре его индивидуальности, его сознания и его «Я». Мне особенно близки в этой связи размышления известного

русского философа М. Бахтина. В соответствии с этой новой установкой «я существую не потому, что Мыслю, сознаю, а потому, что отвечаю на обращенный ко мне призыв другого человека».

С этой точки зрения, если угодно, предполагается другая онтология «Я». Конечно, если я мыслю, то существую (в декартовом широком понимании мышления, когда к мышлению относятся, по сути дела, все акты сознания). Но сам факт моего сознания предполагает выход за его собственные пределы, отношение к сознанию «со стороны», со стороны другого

человека, со стороны той реальности, которую я сознаю. Другими словами, существование индивидуального Я предполагает ситуацию «вне-находимости», о которой писал М. Бахтин. Диалог — это не внешняя сеть, в которую попадает индивид, а единственная возможность самого существования индивидуальности, т. е. то, что затрагивает ее внутреннюю сущность. Поэтому диалог между мною и другим предполагает целую систему внутренних диалогов, в том числе между моим образом самого себя и тем образом меня, который, с моей точки зрения, имеется у другого

человека (диалектика: «Я для себя», «я для другого», «другой для себя», «другой для меня» и т.д.) (Бахтин, 1979, с. 43—50).

Я думаю, что подобное радикальное переосмысление индивидуальности влечет за собою ряд следствий, в том числе в эпистемологии и психологии, которые в течение довольно долгого времени исходили из так называемой философии сознания.

Я думаю, что это переосмысление не случайно возникло именно в наше время. Ибо именно XX столетие — это время, когда, с одной стороны, происходит

интенсивный распад традиционных социальных и культурных общностей, место в которых человека было предопределено, когда

18 Часть I. Знание, человек, коммуникация

индивид получил новую возможность выбора и самоопределения, и когда, с другой стороны, не менее явным является факт кризиса атомистического индивидуалистического обособления. Для индивида возникает возможность свободно вступить в коммуникационные

связи, формировать вместе с другими людьми те или иные сообщества. Коммуникация не predetermined и запрограммирована. Вместе с тем лишь через отношения с другими индивидуальность формируется и свободно самореализуется.

Другая важная черта традиционного гуманистического идеала — это представление о том, что освободить человека, снять его зависимость от внешних сил, создать условия для его творческого самоопределения можно лишь путем овладения окружением, начиная от природы, включая социальный мир и

кончая телом самого человека. Т. е. если свобода — это не просто свобода выбора из уже существующих возможностей, а снятие зависимости от того, что внешне принуждает человека к тем или иным действиям, что диктует ему эти действия или даже порабощает его, то как способ достижения свободы понимается овладение окружением. Это, в свою очередь, расшифровывается как контроль и господство, а средством его реализации считается разум, рациональность и созданные на этой основе разнообразные инструментальные техники. При

таким пониманием овладение, контроль и господство над внешними силами выступают как их «рационализация» и «гуманизация».

Я хочу отметить, что данная система установок выражает особенности той технологической цивилизации, которая складывалась в Европе, начиная с XVII столетия, и которая характеризуется явным антропоцентризмом и техноцентризмом. Представляется, что природа существует лишь постольку, поскольку ею нужно овладеть, поставить под контроль, сделать как бы продолжением и частью самого человека. Я думаю,

что с этой установкой коррелирует известный философский тезис, согласно которому несомненно существует лишь человеческое сознание, а все остальное производно от него. Нужно выделить то, что неоспоримо, что может рефлексивно контролироваться. Это и есть точка отсчета, исходный пункт. Таким исходным пунктом оказывается сознание. Если я могу контролировать внешнее окружение с помощью разнообразных техник, я могу контролировать и мое собственное сознание с помощью разного рода рефлексивных процедур. Представление о

возможности достижения полного самоконтроля над мыслительными операциями ведет к идее метода, с помощью которого можно беспрепятственно получать новые знания и производить все необходимые нам результаты действия. Вообще идея о тесной связи достижения свободы с полнотой саморефлексии — одна из центральных идей европейской философии (вспомним хотя бы гегелевскую идею о том, что развитие саморефлексии Абсолютного Духа совпадает с развитием свободы).

Естественнонаучный

эксперимент, возникший именно в это время, как бы задает идеал человеческому отношению к природе и даже к миру в целом. Это отношение можно было бы назвать проективно-конструктивным. В эксперименте создаются такие условия, когда субъект может

Гуманизм как идеал и как реальность 19

контролировать все факторы, влияющие на протекание исследуемых процессов и, соответственно, точно предсказывать результаты того или иного воздействия. Идеал «гуманизации»

действительности, понятой как ее «рационализация», допускает в принципе (хотя и не фактически) возможность полного контроля над природой и социальными ситуациями. А это ведет, с одной стороны, к пониманию природы в качестве простого ресурса человеческой деятельности, к идее безграничной ее «переделки», покорения, а с другой стороны, к установке на проектирование и конструирование социальных процессов, а возможно, и самого человека, к технократической иллюзии. Я не хочу сказать, что старый гуманистический идеал

необходимо вел к подобному технократизму, а пытаюсь только подчеркнуть, что такая возможность, по крайней мере, была заложена в том понимании освобождения человека от внешней зависимости, которое отождествляло это освобождение с овладением, контролем и управлением внешними процессами. На практике то, что мыслилось как способ освобождения, не могло не обернуться новым порабощением, в данном случае созданной самим человеком технически-инструментальной системой. В этой связи я хотел бы заметить, что ряд

особенностей того тоталитарного аппарата, который возник в нашей стране, обязан своим происхождением именно идее о возможности и необходимости разумного управления социальными процессами, основанного на их рациональной калькуляции (именно такой подход отождествлялся в свое время с созданием «прозрачных» социальных отношений, т. е. с их гуманизацией и рационализацией).

Мне представляется, что сегодня, когда человечество вплотную подошло к экологической катастрофе, когда предельно ясны все страшные последствия

утопических претензий на тотальное управление социальными процессами, судьба гуманистического идеала связана с отказом от идеи овладения, подавления и господства. Новому пониманию отношения природы и человечества соответствует не идеал антропоцентризма, а развиваемая рядом современных мыслителей, в частности, известным нашим ученым Н. Н. Моисеевым, идея ко-эволюции, совместной эволюции природы и человечества, что может быть истолковано как отношение равноправных партнеров, если угодно, собеседников в

незапрограммированном диалоге (Моисеев, 1995). Думаю, что с этими идеями хорошо коррелируют многие представления так называемой «философии неустойчивости», развиваемой Нобелевским лауреатом проф. И. Пригожиным (Пригожий, 1986).

Это может и должно быть понято в более широком плане. Свобода как неотъемлемая характеристика гуманистического идеала мыслится не как овладение и контроль, а как установление равноправно-партнерских отношений с тем, что находится вне человека: с природными процессами, с другим

человеком, с ценностями иной культуры, с социальными процессами, даже с нерелексируемыи и «непрозрачными» процессами моей собственной психики.

В этом случае свобода понимается не как выражение проективно-конструктивного отношения к миру, не как создание такого предметного

20 Часть I. Знание, человек, коммуникация

мира, который контролируется и управляется, а как такое отношение, когда я принимаю другого, а другой

принимает меня. (Важно подчеркнуть, что принятие не означает простого довольствования тем, что есть, а предполагает взаимодействие и взаимоизменение.) При этом речь идет не о детерминации, а именно о свободном принятии, основанном на понимании как результате коммуникации. В этом случае мы имеем дело с особым рода деятельностью. Это не деятельность по созданию предмета, в котором человек пытается запечатлеть и выразить самого себя, т. е. такого предмета, который как бы принадлежит субъекту. Это взаимная

деятельность, взаимодействие свободно участвующих в процессе равноправных партнеров, каждый из которых считается с другим и в результате которой оба они изменяются.

Такой подход предполагает наличие нередуцируемого многообразия, плюрализма разных позиций, точек зрения, ценностных и культурных систем, вступающих друг с другом в отношение диалога и меняющихся в результате этого взаимодействия.

Я попытался затронуть лишь некоторые философские проблемы, которые, как мне представляется,

связаны с попытками переосмысления гуманизации и гуманистического идеала.

Конечно, гуманистический идеал не совпадает с реальностью и никогда не совпадал с нею. Однако я считаю (и попытался это здесь показать), что принятие новой перспективы гуманизма связано с глубинными трансформациями современной цивилизации, с вопросом выживания или гибели самого человека, со своеобразным антропологическим выбором.

**Толерантность,
плюрализм и**

критицизм

1996 г. был объявлен ЮНЕСКО годом толерантности. Проблема толерантности обсуждалась на ряде конференций, семинаров и симпозиумов как в нашей стране, так и за рубежом. В некоторых из этих обсуждений мне пришлось участвовать. Я хотел бы поделиться с читателями своими размышлениями по этой проблеме. Но предварительно я хочу обратить внимание на ряд моментов, смысл которых станет ясным в дальнейшем. Прежде всего я хочу заметить, что идея толерантности, которая

выглядит очень простой, в действительности не столь проста, ибо исходит из определенных предпосылок и влечет ряд следствий. К тому же она допускает разное понимание и, соответственно, разные следствия. Самое же главное в том, что эта, на первый взгляд довольно частная, хотя практически весьма важная проблема, оказались связанной с рядом принципиальных философских вопросов, касающихся понимания человека, его идентичности, возможностей и границ познания и взаимопонимания и т.д.

Актуальность разговоров о

толерантности представляется самоочевидной. Энергия злобы и ненависти ко всему непохожему, к людям, пользующимся другим языком, исповедующим иную религию, придерживающимся другой системы ценностей, по-видимому, долго накапливавшаяся, сегодня вырвалась наружу. Локальные войны и террористические акты, преследование национальных меньшинств и толпы беженцев — вот результаты действия этой разрушающей и испепеляющей силы, имя которой нетерпимость. Нетерпимость бушует сегодня во-

всем мире. Что касается нашей страны, то в ней нетерпимость приобрела в последние годы какую-то чудовищную силу.

Я хотел бы в этой связи обратить внимание только на один, но поразительный факт. Еще несколько лет назад мы связывали становление демократического общества в нашей стране с развитием свободных от цензурных ограничений средств массовой информации. Именно в них прежде всего мы видели способ преодоления нетерпимости, идеологической зашоренности, узости понимания, способ общественного контроля над

действиями властей. СМИ получили наименование «четвертой власти», и эта власть воспринималась как своеобразный противовес остальным, как незаменимое средство организации общественной дискуссии, руководствующейся не групповыми пристрастиями, а общечеловеческими ценностями, о которых тогда много говорили. Сегодня никто не стесняется признавать, что практически все наши СМИ отстаивают интересы узких групп, обладающих капиталом или властью (или тем и другим). Самое же главное в том, что все эти группы абсолютно нетерпимы друг к

другу, ведут борьбу на уничтожение противника и вместе с тем за возможность монопольной манипуляции общественным сознанием.

22 Часть I. Знание, человек, коммуникация

Разговоры об истине, совести, справедливости и т. д. кажутся в этих условиях чем-то смехотворным.

Но ведь ясно и то, что без терпимости, толерантности не выжить ни нашей стране, ни человечеству в целом.

Без выработки взаимной терпимости сталкивающиеся

цивилизации, культуры, нации, социальные группы, отдельные люди могут просто истребить друг друга. Терпимость ныне в большей степени, чем когда бы то ни было в истории, не просто отвлеченный философский идеал, а совершенно практическое условие выживания. Поэтому иногда кажется, что достаточно сказать: «Люди, будьте терпимы друг к другу, к своим различиям, к своей непохожести друг на друга, к наличию у вас разных взглядов. Живите дружно, договаривайтесь друг с другом в тех случаях, когда вам нужно совместно решать общие проблемы, находите

решение, устраивающее разные социальные группы, разные общества, в тех случаях, когда их интересы сталкиваются». Кажется, что достаточно провозглашения этого общего лозунга, чтобы он был усвоен. Ведь он совершенно разумен и абсолютно практичен. Если не культивировать терпимость, остается только взаимное уничтожение. Сегодня сделать это не так уж трудно.

И все же проблема толерантности сложнее, чем она кажется на первый взгляд.

Во-первых, речь должна идти о трудностях практических. А они,

действительно, велики. Ведь культивирование толерантности предполагает не только существование, но и прочную укорененность в обществе ряда установок, относящихся к пониманию человека и познания. По крайней мере, это установка на независимость, автономность индивида, его личную ответственность за свои убеждения и поступки, недопустимость силового навязывания каких бы то ни было идей, сколь бы хорошими эти идеи не представлялись. Но толерантность предполагает также и понимание относительности многих

наших убеждений и суждений, невозможность такого их обоснования, которое было бы бесспорно для всех. Очевидно, что такого рода установки не только не свойственны многим существовавшим и существующим обществам, но появились, а тем более укоренились исторически совсем недавно. Естественно, что для многих стран и культур идея толерантности до сих пор является чем-то весьма непривычным, если не подозрительным. Это относится и к нашей стране, история которой не создала прочных предпосылок для укоренения толерантности.

Единомыслие, понимается ли оно в конфессиональном смысле или же относится к идеологии (вспомним столь популярные совсем недавно рассуждения о монолитности, несокрушимости и абсолютной научности марксистско-ленинской идеологии) до сих пор воспринимается многими нашими соотечественниками как нечто предпочтительное толерантности и плюрализму, которые нередко представляются выражением моральной слабости и зыбкости убеждений. Во всяком случае авторитаризм и патернализм (не говоря уже о тоталитаризме)

совершенно несовместимы с идеей толерантности. И коль скоро мы признали, что эта идея имеет сегодня важный практический

Толерантность, плюрализм и критицизм 23

смысл, ясно, что вопрос о создании практических предпосылок (социальных, культурных, психологических) ее укоренения и культивирования заслуживает специального исследования. Но я не буду останавливаться на этом вопросе в данном тексте, так как вижу трудность проблемы также и в другом: в самом понимании

толерантности и неотъемлемого от нее плюрализма. Вот об этом я и хочу поговорить специально.

Ниже я попытаюсь проанализировать четыре возможных способа понимания толерантности и плюрализма. Мне представляется, что этим возможным моделям толерантности соответствуют некоторые реально существовавшие и существующие концепции. Лишь последний из анализируемых способов понимания толерантности и плюрализма я считаю плодотворным в той ситуации, с которой столкнулась современная цивилизация в целом и

наша страна в частности и в особенности.

Толерантность как безразличие

Первое понимание толерантности, которое я анализирую, было первым и исторически. В некоторых отношениях оно считается классическим и дожило до наших дней. Оно связано с именами Бэйля и Локка, с классической либеральной традицией. В рамках этого понимания существуют концепции, отличающиеся между собою в определенных отношениях.

Историко-философский анализ возникновения этого понимания толерантности, анализ разных концепций в рамках этого понимания был бы интересным и поучительным. В частности, мне представляется важным и во многом проливающим свет на сам характер проблемы тот исторический факт, что она как философская проблема была формулирована в связи с проблемой веротерпимости и была первоначально понята как своеобразное осмысление итогов Тридцатилетней войны, в ходе которой представители враждующих религиозных конфессий почти

поголовно истребили друг друга. Однако в связи с той задачей, которую я пытаюсь здесь решить, я вынужден отказаться от анализа конкретных философских текстов, ограничив себя выделением существенных особенностей определенного способа понимания толерантности, т. е. выделением того, что Макс Вебер назвал бы «идеальным типом».

Согласно этому пониманию, истина, основные моральные нормы, основные правила политического общежития могут быть неоспоримо и убедительно для всех установлены и обоснованы. В этих вопросах

бессмысленно говорить о
толерантности, так как
доказательство, рациональное
обоснование убедительны для всех.
Однако люди не только разделяют
истинные утверждения, но также и
придерживаются различных мнений.
Истинность некоторых из этих
мнений может быть впоследствии
установлена. Однако среди мнений
есть такие, истинность которых
никогда не может быть установлена
бесспорно. Это прежде всего
религиозные взгляды,
метафизические утверждения,
специфические ценности разных
культур, особенные этнические

верования и убеждения, некоторые личные предпочтения и т. д. Эти мнения принимаются людьми

24 Часть I. Знание, человек, коммуникация

на вне-рациональных основаниях и связаны прежде всего с само-идентификацией: культурной, этнической, личной. Без само-идентификации нет личности, т. е. человека, самостоятельного в своих решениях и ответственного за свои поступки. Однако способы само-идентификации во многих случаях являются вне-рациональными и связаны с определенной

принимаемой человеком традицией, с тем местом, где он родился и живет, с историей его страны, с его собственной биографией и т.д.

Что касается познавательных истин (в особенности истин науки), рационально обоснованных норм права и нравственности, то нельзя, конечно, терпимо относиться к тому, что им противоречит и к действиям, которые их нарушают. Люди, нарушающие нормы морали и права, должны быть наказаны. Однако и в этом случае следует отдавать себе отчет в том, что истина не может быть навязана силой: силой физического Принуждения или

пропагандистского внушения. К принятию истинного утверждения человек может прийти лишь самостоятельно. Поэтому нужно вести борьбу с действиями, нарушающими разумно установленные правила общежития и вместе с тем проявлять в некоторых пределах терпимость к неразумным взглядам, создавая для тех, кто их придерживается, такие условия, в которых они могли бы сами прийти к признанию истинности того, что может быть бесспорно и универсально установлено.

Что же касается тех мнений,

истинность которых не может быть доказана, которые принимаются на вне-рациональных основаниях (религиозные убеждения, метафизические утверждения, мировоззренческие установки, специфические ценности разных культур, этнические верования и т.д.), то не только их, но и соответствующую им практику вполне можно допустить в тех случаях, когда они не вступают в противоречия с основами цивилизованного общежития. В этом случае такого рода мнения и соответствующая им практика выступают как «особое дело»

определенных культурных, этнических, социальных групп или же как чье-то «личное дело». Терпимость в данном случае обосновывается тем, что различия во взглядах, не относящихся к вопросам истины и основных моральных, правовых, политических норм, индифферентны к основным ценностям цивилизации и не препятствует нормальному общежитию. Различные социальные, культурные, этнические группы могут иметь свои церкви, школы, культивировать свой язык, иметь свои обычаи. Недопустимо вмешиваться в эти дела со стороны

(со стороны правительства, если речь идет, например, о существовании этнических меньшинств на территории большого государства, или со стороны одного государства по отношению к другому). Основным для нормальной жизни в обществе и для мирных взаимоотношений разных обществ и культур считается согласие в понимании основных моральных норм и того, что установлено в познании (в частности, в науке). Очень важно отметить, что с точки зрения данного понимания толерантности различия в обычаях, в специфических культурных

ценностях, в мировоззренческих идеях будут постепенно уменьшаться по мере развития цивилизации, так как

Толерантность, плюрализм и критицизм 25

усиление взаимодействия разных культур и этносов, необходимость совместного решения практических проблем будут неизбежно вести к этому.

Нужно заметить, что подобное понимание толерантности и соответствующего ей плюрализма как бы навязывается современной социально-политической ситуацией

в России. Сейчас, когда не видно никаких возможностей для согласования разных противостоящих друг другу в нашем обществе ценностных ориентации и идеологий, единственно возможной кажется линия на объединение разных групп вокруг решения конкретных практических проблем при отодвигании в сторону идеологических расхождений (иногда говорят, что мы «обречены» на такое понимание толерантности и плюрализма не столько в силу каких-то принципиальных соображений, сколько вследствие существующей практической

ситуации, которая не оставляет нам иного выбора).

Толерантность при таком ее понимании выступает как по существу *безразличие* к существованию различных взглядов и практик, так как последние рассматриваются в качестве неважных перед лицом основных проблем, с которыми имеет дело общество.

Толерантность как невозможность взаимопонимания.

Второе понимание

толерантности исходит из того, что нельзя принять ту предпосылку, из которой исходит первый способ понимания, а именно: что можно провести резкую границу между истиной и мнением, что существуют такие истины познания и нормы социального общежития, которые могут быть бесспорно и убедительно для всех установлены. Данное понимание опирается на результаты современных культурно-антропологических исследований, на некоторые результаты анализа истории науки, социального исследования научного познания, на некоторые современные концепции

в философии науки. Согласно данному пониманию, религиозные, метафизические взгляды, специфические ценности той или иной культуры не являются чем-то второстепенным для деятельности человека и для развития общества, а определяют сам характер этой деятельности и способ развития той или иной культуры. Плюрализм этих взглядов, ценностей и способов поведения неустраним, так как связан с природой человека и его отношениями с реальным миром. Плюрализм затрагивает и познание, так как нельзя говорить о преимуществах одной формы

познавательной деятельности перед другой. Нельзя, например, считать, что магическое понимание мира и основанные на нем способы воздействия на природу и общество (заклинания, пляски и т. д.) в каких-то отношениях уступают научному пониманию и основанной на нем технике. Так же нет никаких преимуществ естественных наук, пытающихся на основе знания законов предсказывать появление новых событий перед гуманитарными дисциплинами, пользующимися методом интерпретации. В самой науке разные концептуальные каркасы

(парадигмы), определяющие развитие знания, в некотором отношении равноправны, а главное

26 Часть I. Знание, человек, коммуникация

принципиально *несоизмеримы*. Все культуры (и познавательные установки) равноправны, но в то же время и несоизмеримы. Не существует никакой привилегированной системы взглядов и ценностей.

Единственное исключение следует сделать для идеи о том, что все люди, независимо от расы, пола и национальности имеют равное

право на физическое существование и культурное развитие (в отношении нарушения этих прав не может быть никакой терпимости).

Не являются привилегированными и мои собственные взгляды. Но, будучи равноправными и заслуживающими уважения, разные системы взглядов (культуры, парадигмы) по сути дела не могут взаимодействовать друг с другом, ибо замкнуты на себя, несоизмеримы друг с другом. Самоидентичность разных культур, общностей основана на том, что они как бы не касаются друг друга, существуя по сути дела в разных

мирах. Конечно, я могу усвоить язык, обычаи, системы ценностей другой культуры или усвоить иную познавательную парадигму. Однако важно подчеркнуть, что согласно данному пониманию, усваивая другую систему ценностей или парадигму, я тем самым перестаю жить в своей системе ценностей. Можно переходить из одного культурного или познавательного мира в другой (согласно Т. Куну, это похоже на «переключение гештальта» в процессе восприятия). Но нельзя одновременно жить в двух разных мирах.

С этой точки зрения вряд ли

возможно просто отодвинуть в сторону различные ценностные, мировоззренческие, идеологические ориентации при решении насущных практических задач. Все дело в том, что большая часть из того, что в обществе считается проблемой, подлежащей решению, как раз и определяется, исходя из принимаемой системы ценностей. Так, например, резкое неравенство доходов, безработица будут считаться или не считаться социальными проблемами (соответственно, и отношение к ним будет нетерпимым или терпимым) в зависимости от принимаемой системы ценностных

и мировоззренческих установок: от того, являются ли эти установки социал-демократическими или либеральными. Это совершенно аналогично тому, как в научном познании само существование факта и проблемы определяется принимаемой парадигмой. Смена парадигм означает смену проблем.

Толерантность в данном случае выступает как *уважение* к другому, которого я вместе с тем *не могу понимать* и с которым я не могу взаимодействовать. Это что-то вроде лейбницевского мира монад, не имеющих окон.

Толерантность как снисхождение

Однако против такого понимания толерантности и плюрализма можно возразить.

Эти возражения могут быть двоякого рода. Во-первых, можно показать, что в действительности между разного рода системами ценностей и концептуальными каркасами (если угодно, парадигмами) существует реальное взаимодействие, взаимная *критика*. Это просто факт истории культуры, истории науки. При этом в результате этой критики одни

из ценностей и концептуальных каркасов сходят со сцены, уступая место другим. Ибо не существует их равноправия и не существует их принципиальной несоизмеримости. На самом деле между разными системами ценностей, разными традициями, разными концептуальными каркасами идет постоянное соревнование, в ходе которого они пытаются показать свою состоятельность, возможность с их помощью и на их основе справиться с решением различных технических, социальных и

интеллектуальных проблем, с которыми столкнулась современная цивилизация. А при всем различии традиций и культур им все же приходится решать немало общих проблем. Сегодня это прежде всего экологические проблемы, но также и целый ряд других глобальных проблем: отношения Севера и Юга, кризис старых способов самоидентификации и поиск новых и т. д. В результате соревнования происходит отбор тех норм, систем ценностей, интеллектуальных традиций, которые соответствуют требованиям постоянно меняющейся ситуации.

Во-вторых, можно показать, что принимаемая *мною* система норм, взглядов, ценностей не может быть равноправна с другими и тем более не может уступать другим в принципиальных отношениях. В самом деле, я придерживаюсь некоторой системы взглядов, норм, ценностей не просто потому, что это *моя* система, а потому, что считаю ее превосходящей другие системы, потому, что с моей точки зрения моя система лучше решает те проблемы, с которыми я и известные мне люди до сих пор сталкивались. Если бы я думал иначе, я отказался бы от своей системы и выбрал бы иную, а

именно ту, которая с моей точки зрения лучше других. Обратим однако внимание на то, что в рамках данного понимания толерантности и плюрализма в любом случае моя система будет обладать преимуществом перед всеми другими. Ведь та система норм и взглядов, которой я придерживаюсь, всегда будет соответствовать именно тем стандартам и критериям (с помощью которых я и оцениваю преимущества той или иной системы), которых именно я придерживаюсь.

Данное понимание плюрализма, таким образом, исходит из того, что

в многообразии различных культурных, ценностных и интеллектуальных систем существует привилегированная система отсчета. Это традиции и ценности моей культуры, и это мои личные взгляды в рамках этой культуры. Нормы и традиции, не согласующиеся с теми, которые я принимаю, рассматриваются мною в качестве бесспорно уступающих моим.

Поэтому я могу показать несостоятельность других взглядов, дать их *критику*. Но я не могу силой навязывать свои убеждения другим людям или ценности моей культуры

другим культурам. Ибо убеждения каждый человек (как свободное существо) может вырабатывать только сам. Тот факт, что другой человек как индивид или же как представитель другой культуры не принимает мои взгляды и не соглашается с моими аргументами в их пользу, свидетельствует о том, что в каких-то существенных отношениях он мне уступает (менее образован, хуже мыслит, подвержен иррациональным влияниям и т.д.). Я вынужден *терпеть* взгляды, несостоятельность которых я понимаю и могу показать. Вступить

коммуникация

в критическую дискуссию с таким человеком не имеет смысла. Вместе с тем я надеюсь, что в будущем мои взгляды будут приняты всеми другими. В случае данного понимания толерантность выступает как *снисхождение* к слабости других, сочетающаяся с некоторой долей *презрения* к ним.

Толерантность
как
расширение
собственного
опыта и

критический диалог. Плюрализм как полифония

И, наконец, четвертое понимание толерантности. Согласно этому пониманию, существует не только соревнование разных культур и ценностных систем, разных философских взглядов и принципиальных теоретических каркасов, в ходе которого они пытаются показать свои преимущества и сходят со сцены, если не могут этого сделать. В

действительности, каждая культура, ценностная и познавательная система не только вступает в борьбу с другой системой, но так или иначе пытается учесть опыт другой системы, расширяя тем самым горизонт своего собственного опыта. Это факт истории культуры и истории познания. Самые интересные идеи в истории философии и науки возникали как раз при столкновении и взаимной критике разных концептуальных каркасов, разных интеллектуальных парадигм.

Как любил подчеркивать М. Бахтин, диалогична уже сама

природа сознания. «Я» не похоже на лейбницевскую монаду, ибо не само-замкнуто, а открыто другому человеку. Само отношение к себе как Я, т. е. элементарный акт саморефлексии возможен только на основе того, что я отношусь к другому человеку, что я могу отнести к самому себе как к другому, т. е. мысленно или в воображении (как правило, не сознавая этого) встать на точку зрения другого. Каждый человек не только обладает само-идентичностью. Он может изменять, развивать эту само-идентичность, меняясь в существенных

отношениях. Особенно остро эта проблема стоит сегодня, когда сложные процессы, происходящие в социальном и культурном мире, нередко вызывают кризис индивидуальной идентичности. Развитие идентичности возможно только на основе постоянной коммуникации с другими, диалога с иными точками зрения, позициями, возможностью понять эти другие позиции и посмотреть на себя с иной точки зрения (Бахтин в этой связи развивает диалектику взаимоотношений «Я для себя», «Я для другого», «Другой для меня» и т.д.). Вместе с тем, в контексте тех

изменений, которые переживает современная цивилизация, вопрос об идентичности вообще должен стоять во многом по-новому. Проблемы единства Я, тождества самосознания, прозрачности Я для самого себя и возможности его полного рефлексивного самоконтролирования были в центре классической традиции западной философии. Сегодня можно говорить о становлении новых форм человеческой личности и соответствующем изменении и переосмыслении проблематики человека. Человек ведет диалог не только

с другими, но и с самим собою, со своей историей, с непрозрачными пластами своей психики, меняясь в ходе этого диалога.

Данное понимание имеет множество важных следствий. Обращу внимание на те из них, которые касаются истолкования роли искусства, морали и философии как способов преодоления нетерпимости.

Искусство при таком понимании должно быть и является в своих высших проявлениях прежде всего способом приобщения к иному

опыту: другого человека, социальной группы, культуры. Способ этот уникальный и ничем не заменимый, ибо во многих случаях понять чужой опыт, вчувствоваться в него, сопережить его иначе, чем посредством искусства, невозможно. Искусство, таким образом, тоже выступает как своеобразная форма коммуникации, диалога.

Как подлинно моральное в таком случае выступает такое отношение, при котором я отношусь к другому человеку, как к себе, а к себе — с точки зрения другого. Мораль в этом случае выступает не столько как следование какой-то системе

жестких предписаний (и тем более не как «моральная арифметика»), сколько как умение и способность сопережить чужие проблемы и чужую боль, как способ утверждения бытия другого человека, как способ включения этого бытия в мое бытие, а моего бытия — в бытие другого.

И, наконец, особым средством понимания другого человека, способом видеть мир, мыслить о нем, переживать проблемы является философия. В сущности философия всегда вела «меж-парадигмальный» диалог. В философии был возможен и весьма плодотворен спор рационализма и эмпиризма,

трансцендентализма и реализма, сциентизма и иррационализма. Философия — это не только школа критического мышления, но и совершенно уникальный способ выявления предпосылок собственных рассуждений и рассуждений оппонента, способ понять чужую точку зрения, сделать ее как бы «своей», посмотреть с этой точки зрения на свою собственную и в то же время отнестись критически как к своей, так и к чужой позиции. Если существует идеальная модель так понимаемой толерантности, то ею, бесспорно, является история

философии (наука, между прочим, такой моделью в полной мере не является, ибо любая научная теория, парадигма исходит из некоторых предпосылок, которые до конца не рефлексированы и, как правило, не обсуждаются).

Сегодня коммуникативные возможности философии должны быть осознаны и культивируемы. Вообще мне представляется, что в связи с теми трансформациями, которые происходят в современной цивилизации, роль философии в культуре будет существенно меняться. Один из признаков такого рода изменений — осознание

исключительной образовательной и воспитательной роли философии и успешный опыт преподавания философии в виде курса «Философия для детей» (это начали делать американцы по инициативе М. Липмана, эта работа начата и у нас (Юлина, 1996)).

Между прочим, подобное понимание имеет ряд важных следствий и в отношении наук о человеке. Изучая человека, нельзя навязывать ему свои собственные представления о том, что хорошо и что плохо, нельзя

уподоблять его неодушевленной вещи, простому объекту экспериментирования и манипулирования, поведение которого можно легко предвидеть. При такого рода понимании становится ясно, что науки о человеке имеют целью не создание способов контроля за поведением, а диалог уже с самим человеком — как с современным, так и с его историей, выраженной, в частности, в истории мифологии, религии, философии, науки.

Что касается взаимоотношений разных культур, то и оно в сущности диалогично согласно Бахтину, хотя

степень этого диалогизма и тем более его осознания могут быть весьма различны для разных культур и для разных стадий развития одной и той же культуры.

Существуют (или, точнее говоря, существовали до недавних пор) такие культуры, которые, как казалось, жили практически в изоляции от всех других. Бахтин однако считает, что любая культура существует не сама по себе, а во взаимодействии с другими, «на границе», как он выражается.

Но то, что действовало как некий скрытый механизм развития культур, что не всегда осознавалось и не

всегда было достаточно успешным, сегодня должно сознательно культивироваться. Ибо сегодня цивилизация оказалась в такой ситуации, когда явно осознается недостаточность и односторонность того опыта отношений людей с природой и друг с другом, который был накоплен до сих пор, необходимость расширения этого опыта, что возможно лишь при взаимном учете опыта друг друга. Это, конечно, вовсе не означает, что чужой опыт просто некритически осваивается. Речь идет совсем о другом: о необходимости видеть в иной позиции, в другой системе

ценностей, в чужой культуре не то, что враждебно моей собственной позиции, а то, что может помочь мне в решении проблем, которые являются не только моими собственными, но и проблемами других людей и других культур, других ценностных и интеллектуальных систем отсчета. В этом диалоге не только отдельные люди, но и культуры могут менять свою идентичность.

Сегодня мир стоит перед дилеммой: либо столкновение разных цивилизаций (вплоть до вооруженной борьбы между ними, которая неизбежна, если верить

Хантингтону), либо налаживание между ними диалога, попыток взаимопонимания, взаимной критики, самокритики и взаимоизменения.

Взаимодействие с позициями, отличными от моих, сопоставление моей аргументации с аргументами в пользу иной точки зрения выступает как необходимое условие развития моих собственных взглядов. Я уверен в преимуществах своих взглядов, принимаемой мною системы ценностей, концептуальных рамок. Я пытаюсь демонстрировать эти преимущества. И вместе с тем я допускаю, что в каких-то отдельных

моментах я могу заблуждаться. Я даже допускаю и то, что, если встречу такую критику моих взглядов, которая сможет убедить меня в их несостоятельности, я откажусь от них. Я серьезно отношусь к другим взглядам и считаю, что необходимо понять аргументы в пользу иной системы взглядов, как бы мысленно посмотреть на мою позицию с иной точки зрения

Толерантность, плюрализм и критицизм

(не обязательно для того, чтобы отказаться от моей позиции, но для того, чтобы найти ее слабые стороны и укрепить мою позицию, развив ее). В этом случае плюрализм выступает не как нечто мешающее моей точке зрения, нечто глубоко ей чуждое, но как необходимое условие плодотворного развития моей собственной позиции и как механизм развития культуры в целом. Это уже не просто плюрализм, а *полифония*, как выражался Бахтин, т. е. диалог и глубинное взаимодействие разных позиций.

Появление

новых

концептуальных каркасов в научном познании не обязательно означает, что те концептуальные каркасы, которые существовали в прошлом и сошли со сцены в ходе развития науки, несостоятельны во всех отношениях. Они могут содержать такие идеи, которые в новых условиях окажутся плодотворными. Поэтому уважение к истории культуры, познания, критический диалог с этим прошлым включены в процесс порождения нового знания. Можно сказать, что данное понимание предполагает принципы «уважения к чужой культуре» и «уважения к прошлому».

Толерантность в этом случае выступает как *уважение* к чужой позиции в сочетании с установкой на *взаимное изменение* позиций (и даже в некоторых случаях изменение индивидуальной и культурной идентичности) в результате *критического диалога*.

Конечно, принятие данного понимания толерантности, а тем более его культивирование, может показаться чем-то утопическим. Я не считаю его таковым, хотя признаю, что его практическая реализация — дело исключительно трудное. В том-то и драматизм современной ситуации: с одной стороны, легко

показать, что нетерпимость в современном мире не уменьшается, а растет, с другой же стороны, совершенно ясно, что без культивирования толерантности взаимное уничтожение разных цивилизаций, культур, социальных и этнических групп более, чем вероятно. То, что до недавних пор выглядело только как идеал, сегодня превращается в практический императив. Избежать конфронтации цивилизаций, возможность которой сегодня совершенно реальна, можно только на пути критического диалога культур, на пути отказа от индивидуального и культурного

своецентризма, на пути нахождения компромиссов и договоренностей, на пути самоизменения, на пути совместного решения тех трудностей, с которыми столкнулась в своем развитии современная цивилизация.

Духовность и рациональность

Существует разное понимание духовного и духовности, связанное с традициями как религиозной, так и светской мысли (прежде всего философской). Для меня важно выделить один момент, общий для

различных пониманий. Духовное всегда так или иначе связывается с выходом за пределы эгоистических интересов, личной пользы, своекорыстия, мелочных расчетов. Оно предполагает, что цели и смысложизненные ориентиры личности укоренены в системе над-индивидуальных ценностей. Духовное может получать разную интерпретацию в разных религиозных конфессиях, в различных философских системах. Вместе с тем я хочу подчеркнуть, что, хотя о духовном и духовности много говорилось в немецкой классической философии (в

частности, в философии Шеллинга и Гегеля), а также в русской религиозной философии, существует большая традиция западной культуры и западной философской мысли, для которой проблемы духовного в сущности нет.

Светское понимание духовного обычно связывается со сферами науки, морали и искусства, ибо считается, что человек, посвятивший себя познанию мира, творению художественных ценностей, приобщению к этим ценностям, демонстрирующий образцы нравственного поведения, тем самым заведомо обладает чертами

духовности. Когда у нас в свое время писали о воспитании гармонической личности, то в идеал предполагаемой «гармонии», наряду с физическим здоровьем, включались также интеллектуальное, нравственное и эстетическое развитие (которые в своей совокупности преподносились как «духовное совершенствование»).

Между тем, влиятельнейшая традиция западной философии и западной культуры, роль которой за последние триста лет была весьма существенной, утверждает, что для понимания действительного смысла науки, искусства и морали нет

никакой необходимости прибегать к понятию духовности, что это понятие не проясняет, а только затрудняет понимание реального положения вещей. Эта традиция, опирающаяся на многие идеи европейского Просвещения, исходит из того, что человек, понятый прежде всего как опирающийся на самого себя индивид, достигает подлинного самоосвобождения путем разрыва с властью авторитетов и посредством опоры на собственное критическое суждение, на рациональное знание, на науку. Именно рациональное знание, наиболее совершенным образом

которого является научное знание, дает возможность понять как окружающий мир, так и самого человека, его реальные, а не мнимые интересы. Научное знание — это прежде всего сила, позволяющая человеку поставить себе на службу природные и социальные явления, преобразовать окружающий мир в человеческих интересах. Занятия наукой предполагают высокий уровень развития

Духовность и
рациональность 33

интеллекта и профессиональной подготовки, но в них нет ничего

такого, что противоречило бы пониманию человека как эгоистичного и своекорыстного существа. С точки зрения современной «социологии научного познания» научная деятельность — это не столько бескорыстный поиск истины, сколько борьба за доминирование между различными научными сообществами, в ходе которой используются как разные способы подавления противника (т.е. иных исследователей), так и методы ведения переговоров и заключения компромиссов. Такие слова, как «истина» и «реальность» с этой точки зрения являются в устах

ученых чистой риторикой, маскирующей подлинные мотивы поведения. Если раньше наука связывалась в общественном мнении с высокой культурной и философской миссией (вспомним, в частности, слова А. Эйнштейна о том, что занятия наукой — это возможность бегства от повседневности, от мира корысти и дрязг), то сегодня, когда подавляющее большинство исследователей заняты решением сугубо специальных задач, все эти старые претензии не имеют почвы. Наука — это область особой профессиональной деятельности,

связанная с подготовкой базы для новых технологий. Как таковая она ничуть не хуже, но и не лучше иных сфер деятельности (например, бизнеса). Поведение в науке, заключает подобная интерпретация, должно быть рациональным, но оно не предполагает ничего специфически духовного и никаких особых «возвышенных склонностей» у тех, кто в него вовлечен.

В рамках данной традиции понимание искусства тоже может быть дано без всякого обращения к духовности. Возможны разные концепции искусства: как сублимации неудовлетворенных

потребностей, как компенсации отсутствующей по каким-то причинам реальной деятельности, как особого способа осуществления неких природных склонностей (их можно считать эстетическими или какими-то иными) и т. д. Сама структура художественных произведений может быть понята чисто формально (в частности, используя современные методы и результаты семиотики, теории информации, математики). В свою очередь приобщение к искусству читателя, слушателя, зрителя, согласно этому пониманию, тоже удовлетворяет некие чисто

индивидуальные потребности и прежде всего потребность в компенсации за невозможность некоторых видов реальной деятельности или же подчиняется соображениям социального престижа (сегодня модно читать такую-то книгу, ходить на такую-то выставку и т.д.). Согласно этой интерпретации можно сказать, что чем сильнее у какого-то человека потребность в приобщении к миру искусства, тем больше оснований предполагать, что он психологически ущербен, ибо заменяет реальную жизнь жизнью в воображении (правда, искусство для

него может быть одновременно и неким способом психотерапии). Поэтому судить с степени духовности той или иной социальной группы по количеству прочитанных книг или посещений музеев смешно. Никакого отношения к духовности все это не имеет. И дело тут не в том, о каком искусстве идет речь: о «высоком» или «низком», об элитарном или массовом. Различие «высокого» и «низкого» искусства не принципиально:

34 Часть I. Знание, человек,
коммуникация

просто первое изощреннее и обслуживает потребности более образованных людей. Таким образом, искусство в рамках данной интерпретации может и должно быть понято чисто рационально, без всякого обращения к романтическим мифам о нем: как играющее определенную роль в жизни индивида (при этом у разных индивидов разную), как смягчающее трудности социальной жизни, имеющее психотерапевтический эффект, внедряющее некоторые правила общежития и т. д.

Наличие поведения, признаваемого моральным, с

излагаемой точки зрения тоже не обязательно свидетельствует о духовности. Ибо поведение является моральным согласно данной интерпретации тогда, когда индивид хорошо, т. е. рационально рассчитывает возможные последствия для него лично тех или иных собственных действий. Для того, чтобы эти действия не обернулись для него ущербом, он вынужден принимать во внимание интересы других. Другой человек существует для меня, таким образом, только постольку, поскольку он помогает или мешает реализации моих собственных интересов. В

особо сложных и конфликтных ситуациях, называемых ситуациями морального выбора, нужно вычислить возможные последствия того или иного решения и выбрать то из них, осуществление которого приведет к преобладанию положительных для меня последствий над отрицательными (своего рода «моральная арифметика»). Мораль оказывается тесно связанной с рациональным знанием, которое ставится на службу индивидуальным интересам. Так рассуждает этический утилитаризм, являющийся одной из влиятельных традиций современной философии.

Таким образом, в рамках излагаемой традиции те сферы человеческой жизнедеятельности, которые принято связывать с ее духовным измерением, могут быть поняты без всякого обращения к понятию духовности, а посредством иных понятий, прежде всего индивидуального интереса, пользы и рационального расчета. Я хотел бы особо подчеркнуть, что излагавшаяся мною интерпретация науки, искусства и морали — это не просто влиятельная традиция в западной философии последних трех столетий, но выражение определенных реальных

особенностей той цивилизации, которая получила название технологической. Даваемое этой интерпретацией описание науки, искусства, межчеловеческих взаимоотношений в обществах, вовлеченных в технологическую цивилизацию, во многом является верным. Действительно, развитие технологической цивилизации — это процесс рационализации, сопровождаемый, как отметил еще М. Вебер, «расколдовыванием мира», не нуждающегося более в духовных измерениях. Сегодня весьма популярны теории, пытающиеся понять вообще все

человеческие взаимоотношения, включая такие, как любовь, дружба, семейные отношения и т.д., в терминах рационального выбора, исходящего из интересов данного индивида (а некоторые теоретики даже отождествляют этот выбор с тем, который специфичен для рыночных отношений). Представители таких концепций подчеркивают, что рациональность противоположна духовности, что кажущаяся чем-то весьма возвышенным погоня за духовностью в наш рациональный век может

Духовность и
рациональность

на практике привести лишь к самым неприглядным результатам: отказу от таких цивилизационных завоеваний, как современная наука и техника, система права, рыночная экономика, современные политические механизмы и т.д. Ясно, что при подобном понимании науки, искусства и морали их интеграция в структуре жизнедеятельности той или иной личности (которая в этом случае внешне выглядит как вроде бы «гармоническая») или в рамках социума не ведет ни к какой духовности: соединение бездуховных компонентов никакой духовности

породить не может.

Существует ли в таком случае вообще место для духовности в современном мире? И где это место?

Отвечая на этот вопрос, отмечу прежде всего, что, хотя та характеристика науки, искусства и морали, о которой я говорил, действительно, схватывает целый ряд их особенностей в рамках технологической цивилизации, она не во всем верна. Наука как форма деятельности была бы невозможна, если бы бескорыстный поиск истины не был для нее идеалом и смыслообразующим ориентиром

(хотя нужно признать, что «зазор» между этим идеалом и реальностью увеличивается по мере роста технологизации науки). Искусство всегда не только удовлетворяло индивидуальные интересы творца и потребителя, но и создавало особого рода связь между людьми (хотя в рамках технологического общества эта его функция все более оттеснялась). Мораль исчезла бы, если бы не существовали моральные подвижники, которые не занимались исчислением собственных выгод, а жили для людей. Именно этот опыт зафиксировал Кант в своем знаменитом категорическом

императиве, согласно которому моральное поведение начинается там, где кончается утилитарное отношение к другому, где другой выступает для меня не как средство, а как цель сама по себе. Таким образом, западная философия и западная культура не сводится к той традиции, которую я описывал выше (хотя нужно признать, что по мере развития технологического общества в реальных человеческих взаимоотношениях все более усиливаются те черты, которые соответствуют описанным).

Главное, однако, состоит в том, что сегодня можно с полным

основанием говорить о том, что технологическая цивилизация подошла к пределам своего развития и встала перед необходимостью перехода в какое-то иное качество. Огромные достижения, полученные на пути технологического развития, сопровождались возникновением того феномена, которые многие современные мыслители называют антропологической катастрофой XX столетия. Речь идет об экологическом кризисе, который стал неизбежным следствием определенной ценностной установки в отношении к природе, установки утилитарной и

антропоцентрической, опиравшейся на понимание науки и техники как средств силового овладения окружающим природным и социальным миром. Речь идет о межличностных отношениях, утилитаризация которых привела к отчуждению между людьми и между поколениями, к выпадению из культурных традиций, утрате смысложизненных ориентиров и потере самоидентификации (поэтому многие психические заболевания современного человека связаны

не столько с душевными, сколько с духовными расстройствами, прежде всего с потерей смысложизненных ориентации, как это чутко уловил В. Франкл в своей концепции и практике «логотерапии»). Речь идет, наконец, об эксплуатации одних регионов Земли другими, когда одни народы, нации и государства фактически живут за счет других (так называемая проблема «Север—Юг»).

Трансформация технологической цивилизации как раз и связана^ на мой взгляд, с «поворотом к духовности». При этом, если этот «поворот» не означает простого

отказа от всех приобретений, достигнутых на пути технологического развития, а их включение в преобразованном виде в состав новой целостности, то он должен мыслиться не как возврат к архаическим и мифологическим ценностным установкам, а как переход к новой системе отношений человека и природы, человека и человека.

Утилитарно-потребительское, «преобразовательное» отношение к природе сменяется на взаимодействие с ней по принципу «ко-эволюции» (идея, развиваемая Н. Н. Моисеевым (Моисеев, 1995)), на

своеобразный диалог с ней как с чем-то, во многом нам неподвластным. Отношение к другому человеку не как чему-то внешнему, а как к необходимому компоненту меня самого, диалог с ним, в ходе которого меняется каждый его участник (идеи М. М. Бахтина (Бахтин, 1979, с. 43—50)), понимание необходимости существования культурного разнообразия и диалога и полилога разных культур, наконец, осознание роли культурной традиции, включенности каждого индивида, сообщества и общества в эти традиции, постоянного

взаимодействия настоящего и
прошлого, уважение к прошлому и
признание неисчерпаемости
содержащихся в нем и возможных
для актуализации смыслов — вот
некоторые направления, по которым
может идти (и частично уже идет)
изменение технологической
цивилизации. Если понимать
духовность как выход за пределы
эгоизма, своекорыстия и
утилитаризма, то эти изменения
нельзя трактовать иначе, чем
процесс возвращения духовных
измерений в современную
цивилизацию. Если кратко и
несколько упрощенно выразить суть

этого процесса, то он состоит в признании Иного, неподвластного мне ни посредством грубой силы, ни с помощью хитрых рациональных уловок: природной реальности, другого человека, иной культуры, прошлого. С Иным можно лишь вступить в коммуникацию, в диалог, в ходе которого меняется каждый его участник. Вот эта совокупность духовных ориентиров и выступает как система высших над-индивидуальных ценностей, которым подчинены все остальные (в частности, утилитарные) ценности.

Но это означает новое понимание и новый способ бытия для науки,

искусства и морали.

Все более ясно, что науки о человеке не могут быть сведены к наукам о природе, что экспериментальное изучение и возможности предвидения ограничены не только в человековедении, но и в природоведении, что науки о природе — это не просто подготовка способов технологического овладения природными процессами, а прежде всего диалог с природой, попытка понять ее, что науки о человеке имеют целью не создание

способов контроля за поведением, а диалог уже с самим человеком — как с современным, так и с его историей. Одним из современных вариантов этого нового понимания науки является теория самоорганизации И. Пригожина (Пригожий, 1986).

Искусство при таком понимании должно быть и является в своих высших проявлениях прежде всего способом приобщения к иному опыту: другого человека, социальной группы, культуры.

Как подлинно моральное в таком случае выступает такое отношение, при котором я отношусь к другому

человеку как к себе, а к себе — с точки зрения другого.

Я хотел бы специально подчеркнуть, что при таком понимании духовного и духовных измерений науки, искусства и нравственности лишается всякого основания противопоставление духовности и рациональности, ибо сама рациональность тоже начинает пониматься по-другому. Рациональность в этом случае — не просто действие по фиксированным правилам, следование которым приводит к заранее намеченной цели (такая рациональность, разумеется, тоже имеет место, но только в

простейших случаях). В более широком и глубоком смысле рациональность предполагает пересмотр, изменение и развитие самих правил. Самое главное, что рациональность включена в диалог разных культурных (в том числе познавательных) традиций, который не может быть запрограммирован и в развитии которого происходит пересмотр самих правил рациональности. Рациональная дискуссия не сводится к тем случаям, когда с помощью определенных приемов просто опровергается мнение оппонента. В более сложных обсуждениях она предполагает

умение встать на точку зрения другого, посмотреть на себя и собственную позицию с этой иной точки зрения и вступить в плодотворный диалог с иными взглядами.

Драматизм российской ситуации связан с тем обстоятельством, что разговоры о духовности и о повороте к ней кажутся особенно неуместными в условиях, когда большинство населения вынуждено решать задачу элементарного выживания, когда во многих областях жизни отсутствуют простые условия цивилизованного существования. Парадоксальность

нашей сегодняшней жизни в том, что решение экономических, политических и социальных вопросов в наших условиях оказывается невозможным без выработки новых идеалов, без большой идеи. Так что обсуждение проблем духовности для нас — это не воспарение, не уход от злобы дня, а самое насущное дело, во многом более практичное, чем многие другие. Я убежден в том, что если Россия не сможет повернуться к духовности, она погибнет как великая и неповторимая культура, а значит и как страна.

Научное и вне-

научное мышление: скользящая граница

I

Культ науки, научности, идея о том, что именно развитие научного знания позволяет поставить под контроль внешние, подавляющие человека стихийные силы природы и общества и что в этой связи прогресс науки является одним из главных факторов возрастания человеческой свободы — все эти установки входили как необходимые

составные части в «Проект Просвещения». В соответствии с этими установками, все то, что мешает прогрессу свободы, подлежит радикальной критике. Это относится, в частности, и к разным формам вне-научного постижения мира: начиная от мифологии и религии и кончая отжившими метафизическим системами, предрассудками здравого смысла и обыденными представлениями.

Нужно, правда, заметить, что такое понимание науки, которое принципиально противопоставляет научное мышление философскому, сложилось далеко не сразу в рамках

данного проекта. Первоначально философия выступала как некоторый необходимый компонент общей научно-рациональной установки (и в этом контексте метафизика рассматривалась как некая «общая наука»), и только лишь в XIX веке начинает становиться все более и более популярным мнение о том, что подлинная наука и философия не имеют между собою ничего общего. В XX веке этот способ понимания научности привел к формулированию тезиса о том, что в сущности все проблемы традиционной философии являются псев-до-проблемами и что поэтому

одна из задач современных просветителей состоит в разоблачении и искоренении всякого рода философских пережитков из системы знания, ибо никакое подлинное знание вне науки и помимо науки невозможно.

Я хотел бы сделать некоторые уточнения для того, чтобы сциентистская установка, которая имеется в виду, была правильно понята. Согласно этой установке, речь не идет об отрицании самого факта существования разного рода вне-научных мыслительно-духовных форм, претендующих на знание различных аспектов реальности:

обыденный здравый смысл,
практические и технические знания,
мифологические, религиозные,
философские системы и т. д. Дело в
другом: в соответствии с идеологией
сциентизма все эти мыслительные
образования не являются знанием в
подлинном и точном смысле слова,
так как не отвечают тем критериям
обоснованности, которые в полной
мере выполняются только в науке.
Так называемые вне-научные формы
«знания» имеют другие функции в
обществе: способствуют ориентации
в простейших жизненных ситуациях
(там*, где участие науки не
необходимо, хотя в принципе и

возможно),

Научное и вне-научное мышление: скользящая граница 39

служат средствами выражения эмоций, способствуют сплоченности социальных групп и т. д. Сциентизм отнюдь не отрицает и факт глубокого взаимодействия науки, философской метафизики и религии в процессе становления современного научного знания (да и как можно отрицать влияние религиозно-мистических изысканий Кеплера на его научные открытия, метафизических размышлений Декарта на картезианскую программу в физике

или алхимических исследований Ньютона на понимание им механики?). В соответствии с позицией сциентизма, имевшие место в истории науки факты такого рода свидетельствуют лишь об исторически случайных обстоятельствах генезиса современного научного знания в конкретной культурно-исторической ситуации и вовсе не означают, что из существа научного отношения к миру вытекает необходимость взаимодействия науки с иными, вне-научными способами истолкования действительности. Да, говорят представители данной точки зрения,

исторически наука была связана и с религией, и с философской метафизикой. Но все это послужило лишь своеобразными строительными лесами при возведении здания современной науки. Когда здание построено, леса больше не нужны. Сама по себе наука самодостаточна, и лишь на нее можно рассчитывать, если мы хотим обладать подлинным знанием.

Но так как именно с помощью научного знания могут быть решены основные проблемы, с которыми сталкивается современное человечество, очень важной становится проблема отделения

научного знания от знания вне- и псевдонаучного. Как известно, в ходе развития логического позитивизма и разного рода пост-позитивистских школ выдвигались различные критерии, с помощью которых можно было бы произвести подобное отделение: верификация Карнапа, фальсификация Поппера, «позитивный сдвиг проблем» Лакатоса и др. Проблема эта так и не была решена, так как граница между научным и вне-научным знанием оказалась достаточно размытой. Проще указать на примеры того, что в данное время в нашей культуре признается в качестве бесспорно

научного знания и что к таковому явно не относится.

Если пойти по этому пути, то легко обнаружить, что в качестве эталона научного знания в европейской культуре последних двухсот лет неизменно фигурировала опирающаяся на эксперимент математизированная физика, а в качестве примера изысканий, не имеющих ничего общего с наукой в таком ее понимании — философия, занятая глубинным исследованием сознания, т. е. изучением сознания не в его эмпирической данности и фактуальности (это дело эмпирической психологии), а в его

трансцендентальных измерениях. Предпосылки, из которых исходят эти два типа исследований, а также результаты, к которым они приходят, представляются не только разными, но не совместимыми друг с другом, взаимно друг друга отрицающими. Можно показать, что эксперимент, лежащий в основе того типа науки, которая возникла в Европе в Новое время, в качестве необходимого условия своей возможности (используя кантовский способ выражения) предполагает принятие установки на реальность изучаемой действительности. В этом смысле реалистическая установка в ее

разных модификациях органически
присуща научному

40 Часть I. Знание, человек, коммуникация

мышлению. Ученый при таком
понимании науки получает
воспроизводимые факты, используя
соответствующие приборы и
объективные способы измерения
величин, строит
математизированные теории для
объяснения эмпирических данных и
излагает результаты своего
исследования в общезначимой
форме. С другой стороны, то
направление в европейской

философии, которое во многих отношениях задавало тон всему ее развитию в последние триста лет и которое можно назвать «философией сознания», или «философией субъективности», исходит из самоочевидной данности мира сознания, субъективных феноменов, и не очевидности внешнего сознанию мира. Способы анализа феноменов сознания весьма специфичны, не похожи на приемы математизированного естествознания, и, как показал опыт развития западной философии, получить общезначимые результаты в этой области весьма

затруднительно.

В. последующей части данного раздела я попытаюсь показать, что тот способ понимания науки и научного мышления, который сложился в европейской культуре в Новое Время и который как будто бы является прямым отрицанием «философии субъективности», в действительности разделяет с последней некоторые исходные позиции, которые вполне вне-научны и научными быть не могут, ибо определяют сам характер научной практики. Европейская наука последних столетий и философская мысль, которой

отказывают в статусе научности, в действительности оказываются двумя сторонами некоего единого целого, разрабатывая две формы приложения единой ценностно-познавательной установки: к исследованию природы, с одной стороны, и к изучению человека, мира его сознания, его ценностей, его свободы, с другой. От смены этой установки зависит изменение взаимоотношения научных и вненаучных форм мышления, их места в системе культуры, способов их взаимодействия. На некоторых попытках изменения указанной установки я останавлиюсь во второй

части данного раздела.

Но прежде всего я хотел бы эксплицировать некоторые моменты, относящиеся к самой данной установке.

Экспериментальное естествознание Нового Времени стало возможным в результате появления определенной системы идеалов и ценностей, задающих такое отношение человека к природе, которое является весьма специфичным и которого никогда не существовало ранее в истории. Эта система идеалов связана с возникновением цивилизации

особого типа, которую нередко называют технологической. Таким образом, то, что мы называем современным научным мышлением, имеет в качестве условия своей возможности целую систему предпосылок. Речь идет прежде всего о понимании природы как простого ресурса человеческой деятельности, как некоторого пластичного материала, в принципе допускающего возможность безграничного человеческого вмешательства, переделки и преобразования в интересах человека, который как бы противостоит природным

процессам, регулируя и контролируя их. Если в рамках античного

Научное и вне-научное мышление: скользящая граница 41

миропонимания техническая деятельность, продуцирующая мир искусственных предметов, не может иметь никакого отношения к познанию естественно существующих вещей, ибо «искусственное» и «естественное» несовместимы друг с другом, то в науке Нового Времени снимается это противопоставление: сама природа выступает как некий гигантский механизм, выявить скрытые

пружины которого можно только путем его разборки. В процесс экспериментирования как раз происходит насильственное воздействие на естественные процессы, которое позволяет препарировать явления, обнажить их скрытые механизмы и произвести факты, составляющие эмпирический базис науки. Специфическое отличие науки Нового Времени от науки античности состоит, таким образом, в том, что факты не столько описываются, сколько производятся, конструируются. Современное научное мышление в отличие от научного мышления во времена

античности возникает и развивается в рамках проективно-конструктивного отношения к миру.

Очень важно подчеркнуть и другое обстоятельство. Эксперимент как средство изучения природы предполагает не только отказ от принципиального противопоставления естественных и искусственных процессов, но также и возможность выделения таких замкнутых систем, которые допускают со стороны субъекта полный контроль за всеми факторами, влияющими на протекание исследуемых процессов. При принятии иных предпосылок

эксперимент в точном смысле слова неосуществим. Но из этих предпосылок вытекает тезис о возможности точного предсказания будущего хода событий (речь идет не о фактической возможности, что нередко бывает весьма затруднительно, а о возможности принципиальной). Но там, где мы способны предсказывать течение процессов, мы можем овладевать ими, регулировать и контролировать их. «Познавать для того, чтобы предвидеть, предвидеть для того, чтобы повелевать» — такая формулировка существа современной науки была дана в

позитивизме. Нужно признать, что эта формула неплохо выражает особенности той познавательно-ценностной установки, в рамках которой осуществляется современное научное мышление.

Интересно заметить, что особенности теоретического мышления, как оно понимается и практикуется в науке Нового Времени, непосредственно связаны с специфическими чертами данного типа научности. Если главная цель теории в античной науке состоит в понимании природных явлений посредством доказательства, исходящего из посылок, истинность

которых постигается интуитивно ¹ ,
то теперь теоретическое научное
мышление осуществляется в форме
особого рода деятельности
теоретика со специфическими
объектами — объектами
идеальными. Работа теоретика с
идеальными объектами напоминает
деятельность техника с
материальными конструкциями:
идеальные объекты соединяются,
разъединяются, преобразуются,
ставятся в особые, необычные
условия,

" Поэтому теория в рамках античной науки
выступает как, в сущности, развертывание
некоторого изначально данного содержания,

которое созерцается, интуитивно схватывается. Отсюда и буквальный смысл слова «теория»: созерцание.

42 Часть I. Знание, человек, коммуникация

как бы испытываются на прочность и т. д. С помощью идеальных конструкций проводятся так называемые идеальные эксперименты. При этом выясняется (и это особенно существенно для понимания той проблемы, которую я обсуждаю), что идеальный и реальный эксперименты не просто взаимосвязаны, но что последний попросту невозможен без первого.

Ибо только в идеальном эксперименте удастся выделить исследуемое явление «в чистом виде», раскрыть внутренние, глубоко заправанные механизмы природных процессов. В реальном эксперименте исследователь пытается приблизиться, насколько это возможно (а полностью это, разумеется, никогда невозможно), к воссозданию тех условий, которые первоначально изучаются в деятельности с идеальными конструкциями. Отмеченный характер теоретической деятельности в рамках науки Нового Времени особенно хорошо виден

тогда, когда мы имеем дело не с уже установившейся наукой этого типа, а когда мы изучаем генезис, становление этого типа научности (в частности, творчество таких основателей экспериментального естествознания, как Галилей). Научная теория, как она теперь начинает пониматься и конструироваться, как бы содержит в потенции производство эмпирических феноменов в реальном эксперименте ² '.

Одним из важных следствий подобной проективно-конструктивной установки является резкая оппозиция научного и вне-

научного мышления. Все те мыслительно-духовные образования, которые не могут быть воспроизведены в деятельности (реальной и идеальной), смысловое содержание которых субъект не может контролировать, в рамках подобной установки должны выводиться за пределы науки. Это относится к религии, мифологии, суждениям обыденного опыта, вообще к значительной части интеллектуально-духовной традиции. При этом речь идет не просто о разделении мышления на научное и вне-научное, а о том, что только первое рассматривается как

мышление в строгом смысле слова, только с ним связывается возможность истинного постижения действительности. Основатели науки Нового Времени лично были религиозными людьми. Однако, как я пытался показать, тот тип научного мышления, который они сформировали, предполагает такое отношение к миру, которое принципиально отлично от религиозного отношения. Поэтому неудивительно, что развитие современной науки с необходимостью привело к появлению идеологии сциентизма с его резко негативным отношением ко

всем без исключения вне-научным формам мышления, а прогресс тесно связанной с наукой техники — к идеологии технократизма с его культом технического преобразования и контролирования всех природных и социальных феноменов³.

² Из сказанного никоим образом не вытекает понимание теории как особого рода записи процедур реальной экспериментальной деятельности. В действительности зависимость здесь прямо противоположная: реальный эксперимент предполагает эксперимент идеальный, вовсе не сводимый к первому. Между идеальным и реальным экспериментом не может быть совпадения. Научное теоретическое

мышление выступает не как идеальное копирование процедур реального эксперимента, а как создание условий для последнего.

3 * Крайний случай сциентизма и технократизма, его своеобразное доведение до логического конца — это идея о возможности преобразования на научной основе физической

Научное и вне-научное мышление: скользящая граница 43

Я хотел бы специально обратить внимание на то, что в рамках данного типа научности особенно резко противопоставляется научное и обыденное знание. Основные представления аристотелевской

физики не столь уж далеки от
обычного здравого смысла.
Развиваемые в ней идеи о том, что
движение каждой вещи должно
завершаться в соответствующем
«естественном» месте, что тело
движется лишь постольку, поскольку
на него действует извне
приложенная сила и др. по сути дела
являются простыми обобщениями
повседневного эмпирического
опыта. Научное мышление в этом
случае выступает как продолжение и
развитие мышления вне-научного.
Совсем другое дело в науке Нового
Времени. Здесь научное и обыденное
резко противопоставляется.

Действительное движение Солнца совсем не таково, каким оно представляется. В законах классической механики (а она выступает в это время как парадигма научности вообще) формулируются такие характеристики движущихся тел, которые противоречат тому, что наблюдается в опыте. Наука основывается на эксперименте, а в последнем создаются искусственные условия, в которых обычный человек никогда не может действовать. Развитие научного мышления в рамках данного его понимания означает резкий разрыв с традицией здравого смысла, недоверие ко всему

непосредственно, естественно
данному.

В философии Нового Времени —
а многие ее основоположники были
одновременно основателями
современной науки —
познавательно-ценностная
установка, лежащая в основании
данного типа научности, осознается,
рефлектируется, из ее логического
анализа делаются соответствующие
мировоззренческие выводы.

Позиция недоверия ко всему
естественно данному и,
соответственно, доверия лишь к
тому, что сознательно
контролируется, доведенная до

своего логического конца, приводит Декарта к радикальному сомнению в существовании всего, кроме самого сомневающегося и сознающего субъекта. Если мир природы существует не сам по себе, а как бы лишь постольку, поскольку им можно овладеть, поставить под контроль, сделать продолжением и частью самого человека, то естественно поставить человека в центр всех происходящих природных процессов и одновременно вне "их. В свою очередь в самом человеке лишь сознание ⁴ , может рассматриваться не как нечто данное, а как постоянно

воспроизводимое собственной деятельностью (и лишь постольку существующее). Так появляются две взаимно связанных идеи: с одной стороны, идея о несомненной данности человеку мира его сознания и неочевидности существования мира внешних предметов (таким образом впервые выделяется сфера субъективного как резко противостоящая всему остальному)

и психической природы самого человека. Именно эта идея была важной составной частью той идеологии, которая в течение многих десятилетий господствовала в Советском Союзе.

4 , В декартовой терминологии это понимается как мышление (отсюда его знаменитое положение: «Мыслю, следовательно существую»). Иными словами, мышление истолковывается в самом широком смысле, когда к нему относятся по сути дела все акты сознания.

44 Часть I. Знание, человек, коммуникация

и, с другой стороны, идея о возможности и необходимости со стороны сознания контролировать его окружение.

Последняя идея связывается с представлениями о достижении человеческой свободы. Если свобода — это не просто свобода выбора из

уже существующих возможностей, а снятие зависимости от того, что внешне принуждает человека к тем или иным действиям, что диктует ему эти действия или даже порабощает его, то, как способ достижения свободы понимается овладение окружением, начиная от природы, включая социальный мир, и кончая телом самого человека и его стихийными эмоциональными состояниями (недаром в это время философы пишут много трактатов о борьбе со «страстями души»). Овладение окружением, в свою очередь, расшифровывается как контроль и господство, а средством

его реализации считается разум, научная рациональность и созданные на этой основе разнообразные инструментальные техники. При таком понимании овладение, контроль и господство над внешними силами выступают как их «рационализация» и «гуманизация» на научной основе.

Но идея овладения и контроля простирается еще далее, теперь уже на само сознание. Истинная свобода предполагает контроль со стороны «Я» над всем, что от него отлично. В свою очередь, научное мышление возможно только тогда, когда контролируются не только внешние

факторы, влияющие на ход эксперимента, но и сами операции познающего субъекта — как материально-экспериментальные, так и идеально-мыслительные. Если я могу контролировать внешнее окружение с помощью разнообразных техник, то я могу контролировать и мое собственное сознание с помощью разного рода рефлексивных процедур. Представление о возможности достижения полного самоконтроля над мыслительными операциями ведет к идее Метода, с помощью которого можно беспрепятственно получать новые знания и

производить все необходимые нам результаты действия. Вообще идея о тесной связи между полнотой само-рефлексии, с одной стороны, и обладанием подлинным мышлением и настоящей свободой, с другой, является одной из центральных идей европейской философии Нового Времени (достаточно вспомнить знаменитую гегелевскую идею о том, что развитие само-рефлексии Абсолютного Духа совпадает с становлением мышления и вместе с тем с прогрессом свободы).

Нужно сказать, что развитое в «философии сознания» понимание человека, его субъективности, его

«Я» колоссальным образом повлияло на развитие европейской философии, определив на долгое время сам способ формулирования проблем в онтологии, эпистемологии, философии науки, этике и в ряде наук о человеке, в частности в психологии. Отсюда, например, такие проблемы, над решением которых билась в течение столетий европейская мысль, как взаимоотношение «Я и внешнего мира» или возможность «выхода» из самозамкнутого индивидуального сознания к другому человеку, к взаимодействию с ним. Любопытно отметить, что в плену этих проблем,

сам способ формулирования которых создает тупиковые ситуации в их решении, неизменно оказывались те мыслители, которые пытались выявить философские предпосылки современного научного мышления. С одной стороны, как я отмечал, наука

Научное и вне-научное мышление: скользящая граница 45

предполагает реалистическую эпистемологическую установку (которая в сущности несовместима с традициями «философии сознания»). С другой стороны, смысловой анализ проективно-конструктивной позиции, лежащей в

основании современного научного мышления, приводит к философии субъективности. Поэтому не случайно все крупнейшие философы науки — а многие из них были и творцами современной науки — совмещали в своих философско-методологических концепциях две, казалось бы, несоединимых позиции: реализма и субъективизма. Это относится и к Э. Маху, и к У. Бриджмену, и к Б. Расселу. М. Бунге сетовал на то, что практически вся современная философия науки исходит из субъективистских предпосылок (Бунге, 1975, с. 17—50). Но ведь иначе и быть не могло,

ибо эти предпосылки — лишь результат философской экспликации той ценностно-познавательной установки, которая лежит в основании современного научного мышления. Я хочу заметить в этой связи, что не вполне был прав Э. Гуссерль, когда он, усматривая причины кризиса европейских наук в грехе объективизма, связывал пути выхода из кризиса в возврате к точке зрения субъективности (Гуссерль, 1994 а). В действительности объективистская позиция, т. е. отношение к миру познаваемых предметов и процессов как к чему-то внешне противопоставленному

субъекту, отъединенному от него, является ни чем иным, как оборотной стороной антропоцентризма, точки зрения субъективности. Это просто две проекции одной и той же проективно-конструктивной установки.

В философии XX века делались неоднократные попытки выхода за пределы декартова противопоставления мира сознания и мира объектов. Между тем, как мне представляется, этот выход может быть действительно успешным лишь в том случае, если он сопровождается критикой той

ценностно-познавательной
установки (определяющей
отношение человека к природе и
человека к человеку), которая лежит
в основании современной
технологической цивилизации и о
которой шла речь выше.
Переосмысление этой установки
означает новое понимание человека
и природы, укорененности человека
в бытии и в меж-человеческих
коммуникациях. Влиятельность
этого критического переосмысления
во многом зависит от того, насколько
оно поддерживается реальными
трансформациями в самой
цивилизации. Сегодня можно

говорить о том, что необходимость отказа от односторонне технологического пути развития (тупиковый характер которого выявился особенно остро в связи с экологическим кризисом) осознается все более остро. Значит, можно ожидать того, что попытки переосмысления, о котором идет речь, будут все более частыми. Но это означает новое понимание научности и тех вне-научных предпосылок, которые лежат в основании науки, а также отношения научного мышления к разнообразным вне-научным мыслительным образованиям.

Я считаю, что переосмысление ценностно-познавательной установки, о которой идет речь, связано с новой онтологией «Я», НОВЫМ

46 Часть I. Знание, человек, коммуникация

пониманием отношения «Я» и другого, существенно иным пониманием отношения человека и природы. Конечно, Декарт прав в том, что, если я мыслю, то существую (в его широком

понимании мышления как, по сути дела, сознания). Но сам факт моего сознания предполагает выход за его собственные пределы, отношение к сознанию «со стороны»: со стороны другого человека, со стороны той реальности, которую я сознаю. Другими словами, существование индивидуального Я предполагает ситуацию «вне-находимости», о которой писал выдающийся русский философ М. Бахтин' (Бахтин, 1979, с. 43-50). В соответствии с этим представлением, межчеловеческая коммуникация, диалог не являются чем-то внешним для индивида, а относятся к глубинной структуре его

индивидуальности, его сознания и его «Я». Согласно М. Бахтину, я существую не просто потому, что мыслю, сознаю, а потому, что отвечаю на обращенный ко мне призыв другого человека. Диалог — это не внешняя сеть, в которую попадает индивид, а единственная возможность самого существования индивидуальности, т. е. то, что затрагивает ее внутреннюю сущность. Поэтому диалог между мною и другим предполагает целую систему внутренних диалогов, в том числе: между моим образом самого себя и тем образом меня, который, с моей точки зрения, имеется у другого

человека (диалектика: «Я для себя», «я для другого», «другой для себя», «другой для меня» и т.д.). Коммуникация не predetermined и не запрограммирована. Вместе с тем лишь через отношения с другими индивидуальность формируется и свободно само-реализуется.

Подобное переосмысление Я, сознания и отношения Я и другого ведет к новому пониманию свободы. Свобода мыслится уже не как овладение и контроль, а как установление равноправно-партнерских отношений с тем, что находится вне человека: с природными процессами, с другим

человеком, с ценностями иной культуры, с социальными процессами, даже с нерелексируемыи и «непрозрачными» процессами моей собственной психики. В этом случае свобода понимается не как выражение проективно-конструктивного отношения к миру, не как создание такого предметного мира, который управляется и контролируется, а как такое отношение, когда я принимаю другого, а другой принимает меня. (Важно подчеркнуть, что принятие не означает простого довольствования тем, что есть, а

предполагает взаимодействие и взаимоизменение.) При этом речь идет не о детерминации, а именно о свободном принятии, основанном на понимании в результате коммуникации. В этом случае мы имеем дело с особым рода деятельностью. Это не деятельность по созданию предмета, в котором человек пытается запечатлеть и выразить самого себя, т. е. такого предмета, который как бы принадлежит субъекту. Это взаимная деятельность, взаимодействие свободно участвующих в процессе равноправных партнеров, каждый из которых считается с другим и в

результате которой оба они
изменяются. Такой подход
предполагает нередуцируемое
многообразие, плюрализм разных
позиций, точек зрения, ценностных
и культурных систем, вступающих
друг с другом в отношения диалога и
меняющихся в результате этого
взаимодействия.

Научное и вне-научное мышление:
скользящая граница 47

Этой новой онтологии человека
соответствует новое понимание
отношения человека и природы, в
основу которого положен не идеал
антропоцентризма, а развиваемая

рядом современных мыслителей, в частности, нашим известным ученым Н. Н. Моисеевым идея ко-эволюции, совместной эволюции природы и человечества, что может быть истолковано как отношение равноправных партнеров, если угодно, собеседников в незапрограммированном диалоге.

Может ли подобная новая онтология каким-либо образом выразиться в новом понимании научности и научного мышления или же она остается чисто философской конструкцией, сосуществующей с традиционной научной практикой? Я думаю, что главный смысл новой

онтологии, о которой идет речь, состоит именно в том, чтобы повлиять на ту ценностно-познавательную установку, которая лежит в основе понимания научности, возникшего в XVII столетии. В связи со сказанным я хочу сделать два существенных замечания. Первое. Попытки по-новому понять науку, научное мышление и его отношение к мышлению вне-научному, которые будут рассмотрены ниже, не являются чем-то общепризнанным и бесспорным. Вокруг их истолкования ведутся большие дискуссии, многие специалисты в

тех областях знания, в которых эти попытки предпринимаются, не принимают их. Дело, следовательно, не в том, в какой степени попытки, о которых идет речь, будут ассимилированы наукой и смогут повлиять на трансформацию научного мышления, а в самом их наличии, демонстрирующем, по крайней мере, возможность противостоять проективно-конструктивной установке не извне, а изнутри науки, возможность альтернативного развития научности и научного мышления. Второе. Даже принятие того альтернативного понимания научности, которое

связывается с этими попытками, вовсе не означает отказа от той формы научной практики, которая традиционно характерна для современной науки с ее ценностно-познавательной установкой. Речь идет лишь об ограничении действия этой установки, которая оказывается неуниверсальной и поэтому теряет свой мировоззренческий статус.

А теперь я кратко останавлиюсь на трех современных попытках по-новому понять научный способ исследования на основе новой онтологии человека и природы. Я имею в виду концепцию известного физико-химика, Нобелевского

лауреата И. Пригожина (которую он иногда называет «философией нестабильности»), «экологическую теорию» зрительного восприятия крупнейшего специалиста в этой области Дж. Гибсона и широко сегодня обсуждаемый в психологии так называемый «коммуникационный подход».

А. В свете развиваемой Пригожиным теории диссипативных структур и концепции самоорганизации подлежат радикальному пересмотру многие принципиальные установки традиционной науки, в частности, идея универсальных законов,

существование которых обеспечивает принципиальную возможность сколь угодно точного предсказания будущих событий (Пригожий, 1986). Традиционная наука уделяла главное внимание устойчивости, порядку, однородности и равновесию. Она изучала

48 Часть I. Знание, человек, коммуникация

главным образом замкнутые системы и линейные соотношения. Согласно Пригожину, те области, в которых имеют силу методы исследования, практикуемые этой

наукой, составляют лишь малую часть реальности — как природной, так и социальной. Ибо значительная часть действительности характеризуется разупорядоченностью, неустойчивостью, разнообразием, неравновесностью, нелинейными соотношениями. Подавляющее большинство систем во Вселенной являются не закрытыми, а открытыми. В особые переломные моменты изменения таких систем (называемыми точками бифуркации) принципиально невозможно предсказать, в каком направлении будет происходить их дальнейшее

развитие. В этой связи по-новому понимается роль случайных, единичных событий: именно эти события, а не универсальные законы, способны определять будущее в определенных ситуациях (что, разумеется, не исключает действия универсальных законов в ситуациях устойчивости и равновесия). С этими идеями связывается новое понимание необратимости времени и преодоление того разрыва в представлении о времени, которое характеризует науку и обыденное мышление.

Но это означает новое понимание взаимоотношения научного и вне-

научного мышления. Те представления о взаимоотношении устойчивости и неустойчивости, о времени, о роли случайности в жизни и некоторые другие, которые характерны для обыденного мышления, для некоторых западных и восточных мифов, для некоторых старых философских традиций (вроде гилозоизма) и которые рассматриваются традиционной наукой как антинаучные, совершенно отжившие и не имеющие никакого отношения к познанию реальности, получают в свете этих новых идей своеобразную реабилитацию. Речь не идет о стирании грани между

научным и вне-научным мышлением. Грань эта существует в каждый момент времени. Просто она оказывается подвижной, исторически изменчивой. И то, что на одном историческом этапе выступает как нечто противоположное науке, на другом оказывается весьма близким ей: наука своими специальными средствами разрабатывает комплекс идей, коррелирующих с теми, которые характерны для вне-научных познавательных традиций, и вместе с тем понимает собственные границы и необходимость дополнения другими, вне-научными

способами осмысления реальности.

«Мы считаем, что находимся на пути к новому синтезу, новой концепции природы, — пишут И. Пригожий и И. Стенгерс. — Возможно, когда-нибудь нам удастся слить воедино западную традицию, придающую первостепенное значение экспериментированию и количественным формулировкам, и такую традицию, как китайская, с ее представлениями о спонтанно изменяющемся самоорганизующемся мире» (Пригожий, 1986, с. 65—66). А вот что говорят исследователи концепции самоорганизации В. И.

Аршинов и В. Г. Буданов:
«Концепция динамического хаоса
предполагает новую, открытую
форму рациональности. Эта форма
рациональности включает в себя три
основные типа. Первый тип —
верований, примет, народной
мудрости. Это, по сути, целостный
вероятностный взгляд на
стохастическую структуру
реальности. Второй,
противоположный ему,
детерминистический взгляд
классической науки, справедливый

Научное и вне-научное
мышление: скользящая
граница 49

на малых временах горизонта предсказуемости. И третий, "примиряющий" тип исторически локальной рациональности, по-видимому, свойственный в разной степени средневековой культуре и обыденному мировосприятию. Обнаруживаемое в динамическом хаосе внутреннее единство всех трех типов рациональности, обосновывает возможность становления в современной культуре обобщенной рациональности, в контексте которой наука и практическая мудрость действительно нуждаются друг в друге» (Аршинов, 1994, с. 241-242).

Б. Выдающийся американский психолог Дж. Гибсон в течение нескольких десятилетий на основании своих эмпирических исследований развивал теорию восприятия (на примере зрительного восприятия), которую он связал с «экологическим подходом» (Гибсон, 1988). Хорошо известно, что традиционная теория восприятия обнаруживает целый ряд принципиальных трудностей: как психологического, так и философского характера. Это и объяснение инвариантности перцептивного образа, и проблема «проекции» сетчаточного и

нейронно-мозгового образа на мир реальных объектов и др. Известны различные поправки в традиционную теорию, особенно в психологии XX века (в работах гештальт-психологов, Ж. Пиаже и др.). С точки зрения Гибсона все эти поправки недостаточно радикальны, ибо не касаются самых существенных предпосылок традиционного исследования восприятия: во-первых, тезиса о том, что восприятие — это процесс, происходящий «внутри» человека («внутри» его сознания или его мозга), что это процесс переработки результатов внешнего воздействия на

органы чувств, во-вторых, мнения о том, что для понимания процессов, происходящих между воспринимаемым предметом и воспринимающим субъектом необходимо использовать данные современной науки, которая раскрывает природу объективного мира (в частности, физики, геометрической оптики в случае зрительного восприятия и т. д.). Гибсон развивает концепцию (и подтверждает ее результатами своих широко известных эмпирических исследований), согласно которой восприятие — это не процесс «внутри» субъекта, а способ

действия субъекта в мире. Имеет место не наложение на мир объектов результатов конструкторской деятельности сознания, как это предполагала психологическая традиция, солидарная с той традицией «философии субъективности», о которой, ранее шла речь в этом тексте, а в некотором смысле «прямое» извлечение информации из реального окружения, в котором живет и действует воспринимающий субъект. Я не имею возможности сколько-нибудь подробно излагать идеи Гибсона, которые во многих отношениях необычны и

радикальны. Хочу подчеркнуть лишь один пункт, существенный для моей темы. Гибсон обращает внимание на то, что новый подход к изучению восприятия возможен только в том случае, если мы откажемся от отождествления структуры реальности с той ее картиной, которую дает современное естествознание, в частности, физика. Речь не идет о том, что эта картина ложна. Но она характеризует лишь определенный уровень реальности, как раз тот, с которым воспринимающее существо (как животное, так и человек) непосредственно дела не имеет.

Воспринимаемый мир — это не физический, а окружающий мир, онтология которого

50 Часть I. Знание, человек, коммуникация

весьма отличается от физической. Гибсон строит в этой связи весьма специфическую онтологию, не похожую не только на ту, с которой имеет дело современная наука, но и на те онтологические конструкции, которые предлагались европейской философией за последние столетия. Согласно Гибсону, окружающая среда включает такие, например, элементы, как вещества, среды,

поверхности, прикрепленные и неприкрепленные объекты, места, выпуклости и вогнутости, пути, события и т.д. (и не включает, например, пространства и времени). Гибсон отказывается также от геометрической оптики для объяснения способов распространения света — а без понимания движения света невозможно понять, как осуществляется зрительное восприятие — и создает для нужд своей концепции специфическую теорию объемлющего оптического строя. В онтологии окружающего мира по Гибсону существуют

абсолютный верх и абсолютный низ. Да и вообще эта онтология, претендующая на то, чтобы раскрыть некоторые глубинные основания обыденного сознания и в некоторых отношениях напоминающая аристотелевскую физику, на первый взгляд кажется не только вне-научной, но даже и антинаучной. Я хочу однако подчеркнуть, что речь идет именно о науке (имеющей разработанную специальную теорию и множество экспериментально полученных фактов), но о такой, которая предлагает некоторый альтернативный способ исследования и ассимилирует ряд

вне-научных представлений.

В. Со времени возникновения экспериментальной психологии (конец XIX века) в ней всегда были сильно выражены попытки создания системы знания, подобного классическому экспериментальному естествознанию. На это ориентировался и основатель экспериментальной психологии Вундт, и основатель психоанализа Фрейд, и основатель бихевиоризма Уотсон. Подобную же попытку построения психологии по образцу классического научного знания предпринимали крупнейшие советские психологи Л. Выготский и

А.Леонтьев. Другое дело, что на практике этот идеал выдерживался лишь в редких случаях, что эксперимент, подобный естественнонаучному, в психологии оказывался возможным лишь иногда (Выготский ввел понятие «развивающего эксперимента», который в строгом смысле экспериментом не является).

В 50-е, 60-е гг. в США выступила группа психологов (У. Олпорт, А. Маслоу, К. Роджерс, Р. Мэй), основавших так называемое движение гуманистической психологии и выдвинувших тезис о том, что психология в принципе не

является наукой того типа, который до сих пор рассматривался как единственно выражающий научность и что наши общие представления об идеалах знания и целях науки должны быть пересмотрены. Так, например, с точки зрения А. Маслоу знание, касающееся человека, не может быть знанием экспериментальным, а только лишь знанием экспириентальным, т. е. базирующемся на непосредственных данных человеческих переживаний. В психологическом исследовании должно происходить слияние исследователя с объектом изучения

(Maslow, 1962). Согласно К. Роджерсу, в процессе психотерапии возникает экспи-риентальное единство, ситуация, в которой терапевт и пациент вместе

Научное и вне-научное мышление: скользящая граница 51

попадают в поток субъективного аутентичного становления, взаимоотношения по типу «Я—Ты». Это тот вид учения или процесс самопознания, которому нельзя научить, его можно только пережить (Rogers, 1961). В более позднее время подобные идеи развивал А. Джигорджи (Giorgi, 1970).

Особое внимание привлекает разгоревшаяся недавно дискуссия среди российских психологов о статусе психологического знания. Группа психологов и философов выступили с резкой критикой естественнонаучного идеала в психологии. Этому идеалу был противопоставлен идеал психологии как принципиально гуманитарной дисциплины. Так, например, один из участников этой дискуссии В. Розин подчеркивает, что в отношении человека не проходит инженерная установка — овладеть, подчинить, управлять, а также естественнонаучная установка —

описать процессы и условия, их определяющие (Розин, 1994, с. 22—54). Другой участник дискуссии А. Пузырей считает, что в психологии эксперимент невозможен, в частности, потому, что принципиально невозможно изъять из эксперимента самого исследователя, отделив его от объекта изучения.

Для сторонников так называемого «коммуникационного» подхода в психологии, пытающихся опереться на некоторые идеи М. Бахтина, важно подчеркнуть, что в процессе психологического исследования исследователь вступает в особые

коммуникативные отношения с исследуемым, в которых последний не просто изучается как внешний объект, а в некотором смысле самообнаруживается, как бы раскрывается навстречу другому. Ясно, что в этом случае научное мышление выступает весьма специфическим образом и в некоторых важных отношениях весьма сближается с познавательными действиями участника диалога в обычной жизни.

IV

Позволю себе сформулировать некоторые выводы. Научное

мышление — один из способов познания реальности, существующий наряду с другими и в принципе не могущий вытеснить эти другие. Но разные способы мышления не просто сосуществуют, а взаимодействуют друг с другом, ведут постоянный диалог (включающий и взаимную критику) и меняются в результате этого диалога. Поэтому сама граница между научными и вне-научными формами мышления является гибкой, скользящей, исторически изменчивой. Наше представление о науке и научности исторически условно, оно меняется и будет

меняться (хотя в каждый данный момент и в определенной дисциплине оно более или менее определено). В современной ситуации, в условиях трансформации технологической цивилизации весьма плодотворным является взаимодействие науки с другими познавательными традициями. Особенно значимым такое взаимодействие представляется для наук о человеке.

О некоторых вариантах соединения религии и

научного знания

(Проекты
христианской
физики
и
христианской
психологии)

Несомненным фактом современной жизни в России является возрождение религиозности. Насколько глубока эта возрождающаяся религиозность и насколько широко она распространена в разных слоях

российского населения — это другой вопрос, ответы на который расходятся. Важно, однако, обратить внимание на то, что сам этот факт может быть понят в связи с происходящими общими глубокими изменениями в социальной, культурной и духовной жизни современного российского общества, в связи с освобождением от того идеологического диктата, который существовал в нашей стране в течение многих десятилетий.

Восстанавливаются церкви и монастыри. Церковные службы показываются по телевидению. Широко издается и

распространяется религиозная литература. Настоящим открытием для многих российских интеллигентов стали переиздания работ великих русских религиозных христианских философов конца XIX — начала XX столетия (В. Соловьева, Н. Бердяева, С. Булгакова, П. Флоренского и др.), практически запрещенных почти во все годы существования в стране советской власти, — между тем, невозможно понять развитие русской культуры в XX веке, не обращаясь к наследию этих мыслителей. Многие из образованных людей (и ряд моих друзей) приобщились к церкви,

стали искренне верующими людьми.

Верующие в России есть как среди современной гуманитарной интеллигенции, так и среди специалистов в области естественных и технических наук (социологи считают, что их процент среди гуманитариев больше, но в данном случае это несущественно). Между тем, если серьезно оценивать доминирующие интерпретации принимаемых научным сообществом теорий в естественных, социальных и гуманитарных науках, то кажется, что в ряде случаев возникают противоречия между выводами этих теорий и определенными

положениями христианского вероучения. Но тогда понятно и стремление верующих ученых преодолеть эти противоречия, согласовать свои христианские убеждения со своими профессиональными научными занятиями. В этом контексте можно понять предпринятые в последнее время некоторыми российскими учеными попытки создания «христианских научных дисциплин», в частности христианской физики и христианской психологии, претендующих на соединение в некое целое истин религии и науки.

Проанализирую эти попытки и

выясню, насколько они удачны.

О некоторых вариантах соединения религии и научного знания 53

Конечно, распространенное у нас до недавнего времени мнение о том, что между возникавшей в Европе в XVII веке новой экспериментальной наукой и христианской религией (соответственно, между учеными и церковью) с самого начала возникли отношения антагонизма, не совсем точно. В действительности эти отношения были более сложными. Было и взаимное неприятие (наиболее ярко проявившееся в

преследовании со стороны церкви Дж. Бруно и Г. Галилея), но и определенное взаимодействие, особенно на стадии становления нового естествознания. Во всяком случае, есть все основания думать, что размышления о проблеме сохранения (как отдельных вещей, так и мира в целом), занимавшие средневековую христианскую схоластическую мысль, подготовили благоприятную почву для восприятия и распространения впоследствии в западной культуре стоического учения о самосохранении каждого отдельного существа, а это, в свою очередь, повлияло на

формулирование основ классической механики (в частности, принципа инерции) (Гай-денко, 1996, с. 89). Известны и попытки религиозного истолкования классической механики, предпринимавшиеся И. Ньютоном и другими учеными, философами, теологами.

Верно, однако, и то, что стоическая трактовка самосохранения в конечном счете оказалась разрушительной по отношению к христианскому средневековому сознанию. Особенно же важно в этой связи заметить, что «законы механики диктовали предопределенность всех будущих

движений во Вселенной
имеющимися начальными
условиями, они как бы изгоняли из
мира не только идею Святого Духа,
но и творческое волевое начало
самой человеческой личности»
(Митюгов, 1995, с. 147). С точки
зрения В. В. Митюгова, можно
говорить о глубоком противоречии
между языческой античной моделью
рационального познания (лежащей в
основании всего современного
естествознания) и христианскими
основами нравственного устройства
жизни. Отсюда и заявление Лапласа
о том, что в естествознании вполне
можно обойтись без гипотезы Бога.

Действительно, в основе науки Нового времени лежит установка на контроль над всем природным и человеческим миром, на принципиальную возможность предсказать будущие события (а тем самым и овладеть ими, сделать человека господином мира). Предполагаемая этой установкой онтология, включающая определенное понимание составляющих мир предметов и их отношений, в частности причинно-следственных зависимостей и законов, несовместима с другой онтологией, вытекающей из христианского понимания человека

и мира. Ибо в первой онтологии принципиально не может быть места для того, что является самым существенным для онтологии второй: признание особого духовного мира, присущего каждому человеческому «Я», характеризуемого свободой и находящегося в особых отношениях с Высшим Личностным началом всего сущего.

В течение нескольких сот лет развития экспериментального естествознания менялись не только конкретные теории, но и научные картины мира. Однако глубинная онтология, лежавшая в основании

экспери-

54 Часть I. Знание, человек, коммуникация

ментального естествознания (то, что В. В. Митюгов называет «языческой моделью рационального познания») оставалась неизменной.

Не менее интересна в этом контексте судьба научной психологии.

Возникновение

экспериментальной психологии во второй половине прошлого столетия (в это время В. Вундт организовал первую в мире психологическую лабораторию) связывалось с

переносом оправдавших себя
методов естественно-научного
исследования на изучение
психической жизни человека. А это
означало, что на изучение человека
переносилась и та научная
онтология, о которой шла речь выше.
Правда, и сам Вундт, и некоторые
другие психологи пытались
вычленить какое-то особое место в
мире для субъективных явлений. Но
места для души и для духа в их
религиозном измерении в такого
рода онтологии не находилось и
принципиально не могло найтись.
Недаром известный русский
философ и психолог, основавший

первую психологическую лабораторию в России в начале этого столетия, близкий Вундту в понимании задач и характера психологии, Г. Челпанов назвал одну из своих книг «Психология без души» (одновременно Челпанов был религиозным философом и выпустил немало книг, в которых излагал свою религиозно-спиритуалистическую концепцию). Развитие психологии по этому пути закономерно привело к возникновению и широкому распространению концепции бихевиоризма, согласно которой вся психическая деятельность человека может быть понята по

поведенческой схеме «стимул—реакция». С этой точки зрения, не существует не только души и духа. Нет вообще никакого внутреннего мира, свободы выбора. Самопереживание себя как «Я» — это некоторая иллюзия, фикция, не имеющая коррелята в реальности. Есть только воздействие на человека внешних стимулов и его ответные поведенческие реакции. Поведение человека можно полностью запрограммировать, создав соответствующую внешнюю среду («систему стимулов»). Понятия совести, свободы, долга лишаются смысла. Недаром нашумевшая книга

последнего классика бихевиоризма Б. Скиннера называлась «По ту сторону свободы и достоинства». Пришедшая на смену бихевиоризму так называемая когнитивная психология, задающая сегодня тон по крайней мере в американской психологии, отказалась от его многих исходных установок, признала определенный смысл за идеей «внутреннего мира», но истолковала последний по аналогии с работой счетно-решающего устройства, компьютера (так называемая компьютерная метафора в психологии). Легко видеть, что в рамках «компьютерной метафоры»

для души и духа не больше места, чем в рамках схемы «стимул—реакция». Христианская религиозная онтология выглядит как явно несовместимая с онтологией научной психологии.

В последнее время в нашей стране появились публикации, в которых утверждается, что существующий много столетий конфликт между онтологией современной науки и христианской онтологией может быть преодолен и уже преодолевается в связи с новейшими тенденциями в развитии самой науки. Учитывая радикальные перемены в понимании физической

реальности, характерные для
неклассической физики,

О некоторых вариантах соединения религии и научного знания 55

некоторые авторы говорят о
сближении науки и христианской
религии и о появлении христиански
ориентированной физики.

Так, например, В. В. Митюгов
обращает внимание на то, что
квантовая механика с помощью
понятия квантовой стохастичности
обеспечивает непротиворечивость
веры в чужую свободную волю, а с
другой стороны, все больше имеет

дело даже не с анализом отношений между объектами, а с анализом отношений между отношениями. «В физике это пока несколько непривычно, а вот в христианской догматике — обычная вещь: борьба между добром и злом. Добро — категория отношения, зло — то же. Как и борьба... Если на достаточно глубоком интуитивном уровне осознать, что и физические объекты — состояния, и отношения между "объектами" суть платоновские Идеи, то их онтологическая идентичность станет очевидной, а словосочетание "отношения между отношениями" не покажется

чересчур диким» (Митюгов, 1996, с. 64). «Идеи Платона удивительнейшим образом перекликаются с христианской концепцией бытия, обозначенной в первых строках Евангелия от Иоанна: "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог"» (Митюгов, 1995, с. 148).

Из всего сказанного автор делает достаточно серьезный вывод: «Очень похоже, что идейное раздвоение человеческой культуры подходит к своему концу» (Митюгов, 1995, с. 148).

Интересным событием в российском психологическом

сообществе был выход книги, написанной коллективом авторов и называющейся «Начала христианской психологии» (Начала христианской психологии, 1995).

Авторы исходят из того, что *«история научной психологии — это история утрат, первой и главной из которых была утрата души»* (Начала христианской психологии, 1995, с. 4). В этой связи они обращают внимание на то, что способы религиозного познания душевного мира человека проявили себя как более верные и объективные, чем наши научные притязания. Отсюда — задача

создания христианской психологии как дисциплины, исходящей в своем понимании человеческой души из христианского учения и вместе с тем не отбрасывающей полностью того исследовательского инструментария, который был создан научной психологией за все время ее развития, а переосмысляющей его и выявляющей границы его применимости. Отличается христианская психология от других психологических концепций, с точки зрения авторов книги, не отдельными приемами и деталями, а «исходным взглядом, зерном, из которого она произрастает, —

представлением о бессмертной душе, ищущей спасения и обретающей его через подвиг человеческой жизни в Господе нашем Иисусе Христе» (Начала христианской психологии, 1995, с. 53), С этой точки зрения, в психологию необходимо привнести подход, «который бы соотносился, исходил из представлений о предельных, конечных смыслах бытия человека, его роли и назначения в этом мире и рассматривал бы психическую жизнь как реальный процесс Боговоплощения, возвращения, подражания Христу» (Начала

христианской психологии, 1995, с. 54). Поэтому *онтология* христианской психологии не может быть этически нейтральной (как это обычно имеет место

56 Часть I. Знание, человек, коммуникация

в традиционной науке) — она «этически направлена и динамически напряжена» (Начала христианской психологии, 1995, с. 103). Ее методология — «не методология индивидуально осуществляемого познания и воздействия, а со Христом осуществляемого совместно

(синергийно) познания и воздействия (...) антропология ее объединяет "психолога" и "исследуемого" не как представителей вида Homo Sapiens, а как братьев во Христе» (Начала христианской психологии, 1995, с. 103). Ряд текстов книги посвящен технике «религиозных упражнений», изложению наставлений отцов Церкви, отшельников и молитвенников относительно молитвы, описанию страстей души (печаль, скука, уныние, отчаяние и др.) и способов борьбы с ними, выработанных христианской духовной практикой. В специальных

разделах книги дается описание практики психотерапии, исходящей из представления о развитии личности как борьбы наличного и духовного «Я», при этом подчеркивается, что сама психология не может претендовать на определение духовного «Я» (ибо оно беспредельно и не может быть определено) и что духовный контакт двух собеседников (в данном случае психотерапевта и пациента) является чем-то первичным и тоже неопределяемым (Начала христианской психологии, 1995, с. 197).

Для верного понимания

развиваемой в книге концепции христианской психологии (или, как пишут некоторые авторы, «христиански ориентированной психологии») важен формулируемый в ней тезис о том, что концепция христианской психологии не претендует на единственность и универсальность. Это просто одно из направлений в современной психологии. «...Места хватит для исследователей и методологий самого разного характера... И совсем не трагедия, если рядом будут сосуществовать и сотрудничать психологи самых разных направлений. Ведь не

воспринимается же как трагедия отсутствие одной (единственной) философии» (Начала христианской психологии, 1995, с. 5).

Как отнестись к описанным здесь проектам христиански ориентированных научных дисциплин? Можно ли объединить в некое единое целое научную онтологию и онтологию религиозную?

Прежде чем отвечать на этот вопрос, я хотел бы обратить внимание на то, что классическая физика и классическая экспериментальная психология действительно во многих

отношениях ограничены.

В самом деле, в рамках тех постулатов, из которых исходила классическая механика, целый ряд явлений окружающего нас мира просто непонятен. Положение о причинной предопределенности всех событий, происходящих в мире (а оно необходимо предполагается онтологией классического естествознания) вступает в противоречие не только с несомненным для нас фактом свободы нашей воли, но и с другими фактами того мира, в котором мы живем. К сказанному В. В. Митюговым можно добавить, что не

только с точки зрения классической физики, но даже и физики неклассической, развивавшейся до недавнего времени, невозможно, например, понять и объяснить такой фундаментальный факт

О некоторых вариантах соединения религии и научного знания 57

нашей жизни, принципиально влияющий на понимание человеком себя и мира, как необратимость времени. На этом акцентировал внимание И. Пригожий, указавший, что до сих пор естествознание вообще исходило из предположения

об устойчивости происходящих в мире процессов, в то время как большинство из них как раз неустойчиво. Новые концепции в физике XX столетия (начиная с теории относительности и квантовой механики и кончая синергетикой) пытались отказаться от некоторых исходных утверждений классической науки, существенно пересмотреть научную картину мира.

Во многом справедлива и критика классической экспериментальной психологии, ряд постулатов которой вопиющим образом противоречил фактам нашей

душевной жизни (выше я говорил об этом). И нужно согласиться с авторами книги «Начала христианской психологии» в том, что выработанное христианской религиозной практикой понимание душевной и духовной жизни во многом оказывается практически более действенным, разумеется, в рамках христианских нравственных установок, чем те разные представления о психической жизни, которые предлагались за последние сто лет в виде сменявших друг друга направлений и теорий научной психологии (не говоря уже о том, что проблема применения

теоретических концепций и результатов экспериментальных исследований в психологической практике всегда была и остается исключительно сложной для научной психологии). Как показывают авторы книги, психотерапия, разрабатывающая свои методики, исходя из христианских представлений о духовном «Я», о борьбе наличного и духовного «Я», о духовном возвышении человека, о диалоге психотерапевта и пациента как о духовном общении и т.д., весьма результативна.

Следует ли из этого, что религиозная и научная онтология

могут быть объединены в рамках некоторой единой картины, по крайней мере в физике и психологии?

Я думаю, что это все-таки невозможно. И вот почему.

Прежде всего я хочу обратить внимание на то, что не только отдельные научные теории, но и те картины мира (или, если угодно, те парадигмы), в рамках которых эти теории создаются (механическая и электромагнитная картина мира, бихевиористское понимание психической реальности и др.), всегда носят гипотетически-условный характер, ограничены

определенной сферой реальности и имеют определенные условия применимости. В отличие от этого религиозная онтология носит абсолютный и глобальный характер и претендует на выражение глубинных оснований реальности во всей ее целостности'*. Принятие той или иной научной картины мира имеет как бы функциональный характер: картина или отдельная теория в рамках той или иной

* Поэтому, например, «христианская психология» не может просто находиться «рядом» с другими школами психологии и во взаимодействии с ними (как об этом говорят авторы книги «Начала христианской психологии»), ибо религиозная онтология не

лежит в одной плоскости с онтологиями научными.

58 Часть I. Знание, человек, коммуникация

картины принимаются лишь
постольку, поскольку они
«работают», т. е. помогают
объяснять факты, предсказывать
новые явления, порождать новые
гипотезы и теории, ведут к
унификации объяснения и
понимания той сферы
действительности, с которой они
имеют дело и т. д. Научное
творчество возможно лишь в
ситуации постоянного критицизма:

не только теорий, но и картин мира, научных традиций и даже фактов. Иными словами, любая такая картина, по крайней мере в принципе, допускает возможность не только существенных модификаций, но даже и полного отвержения. Религиозная онтология принимается абсолютно. Вопросы о ее существенной модификации или тем более об отвержении просто не существует (конечно, может допускаться большая или меньшая степень ее понимания, и в этом понимании возможны определенные изменения, но о принципиальном изменении основного ее

содержания, а тем более о ее отвержении, речи быть не может).

Второй важный пункт в этой связи касается самих оснований принятия того или иного утверждения в науке и в религиозном учении.

Обычно говорят, что религиозные утверждения принимаются на веру, в то время как в науке они опираются на установленное знание. Действительная картина является более сложной. Как сейчас хорошо показано в литературе по философии и истории науки, вера играет важную роль в научном познании: не только в процессе

выдвижения парадигм, теорий, гипотез, но и в ходе их принятия научным сообществом. Знание предполагает обоснованность выдвигаемого утверждения. Поскольку о полной обоснованности такого рода можно говорить лишь в некоторых случаях (по крайней мере, если речь идет не о дедуктивных науках, а о науках фактуальных), научное знание оказывается неотделимым от наличия определенного элемента веры. Этот элемент может быть большим или меньшим. Он может быть настолько невелик, что мы имеем все основания говорить о знании: это

касается прежде всего установленных эмпирических зависимостей, разного рода экспериментальных результатов (если же иметь в виду доказанные математические теоремы, то там мы можем говорить о полноценном знании, исключаящем всякий элемент веры)². Этот элемент гораздо больше в отношении отдельных теорий (даже если они представляются неплохо обоснованными существующими фактами) и тем более в отношении принимаемых картин мира, парадигм — здесь знание и вера как бы переплетаются. Можно говорить

о принятии на веру некоторых фундаментальных методологических норм и принципов научного исследования (хотя и тут нет чистой веры, ибо эти принципы, вроде принципа причинности, должны постоянно демонстрировать свою результативность). Важно, однако, то, что идеал науки предполагает превра-

2 ' Правда, возникает вопрос, можно ли вообще говорить о знании применительно к математике. Согласно некоторым точкам зрения, математика — это не наука и не знание, а некоторого рода особый язык. Имеется и такая точка зрения: математика — не знание, а деятельность.

О некоторых вариантах соединения религии и научного знания 59

щение того, что первоначально принимается всего лишь на веру, в более или менее обоснованное знание. Наука всегда шла и идет по этому пути.

В религии дело обстоит иначе: «Религиозная вера всегда исключает знание... поскольку в том случае, когда верят религиозно — например, что Христос явился спасти человечество или что существует какая-то разновидность сознательной жизни после смерти, — то не знают того, во что верят (и

знают, что этого не знают)» (Вайнгартнер, 1996, с. 93). Правда, суждения, составляющие религиозное кредо, могут быть логически зависимыми, так что из одного суждения можно вывести другие. Если верующий может осуществить такой вывод, он уже знает, что одно следует из другого (такого рода выводы осуществляются в теологической аргументации). Но это не превращает выведенные суждения в знания: «...выведенные таким образом суждения являются не знанием, а верованием, в качестве известных следствий из других "суждений", которые представляют

собой верования» (Вайнгартнер, 1996, с. 93). Правда, с точки зрения некоторых теологов, те, кто достиг последней цели, святые и апостолы, могут знать нечто, во что остальные верующие лишь верят (об этом писал, в частности, Фома Аквинский). Однако в общем случае верно, что религиозная вера исключает знание, не может превратиться в знание.

Другая важная особенность религиозной веры состоит в том, что она предполагает принятие истинности того, во что верят (в то время как в науке истина никогда не принимается на веру). «Религиозная

вера включает верование в то, что то, во что верят религиозно, не может быть ложным. Научная вера допускает, что то, во что верят научно, может быть ложным» (Вайнгартнер, 1996, с. 103).

Религиозная вера предполагает веру в высший (всеведущий и всемогущий) и безусловный авторитет, от которого не исходит ничего, кроме истины. В науке авторитет тоже играет определенную роль (хотя ссылка на него не исключает, а вместе с тем предполагает обоснование с помощью фактов и логических рассуждений). Однако в науке «ни

авторитет учителя или авторитет при сообщении научного результата, ни авторитет известных ученых или "кредо" дисциплины не являются таковыми, что считаются совершенно не подверженными ошибкам» (Вайнгартнер, 1996, с. 107).

Наконец, необходимо указать еще одно и, может быть, самое главное различие между научной и религиозной верой. Дело в том, что отношение между верой и знанием в науке лежит в чисто интеллектуальной плоскости и сама вера понимается как чисто интеллектуальное образование. Вера

в науке — это недостаточно обоснованное утверждение. Когда оно будет обосновано достаточно (хотя вопрос о том, что считать достаточным, может быть предметом дискуссий), оно превратится в знание. Не так дело обстоит в религии. Там вера выступает как выражение всех сторон человеческой души, включая волю и эмоции. Принятие религиозных утверждений как предметов веры — это не только интеллектуальный акт, а прежде всего акт обращения, глубоко затрагивающий человека в целом.

коммуникация

Таким образом, не только содержание религиозной онтологии, но и сами способы ее принятия принципиально отличаются от того, что имеет место в науке.

Религиозная онтология и научные онтологии лежат как бы в различных плоскостях и выражают разные способы постижения реальности и взаимодействия с ней. Соединить их в одной плоскости невозможно.

Конечно, научное мышление — это лишь один из способов познания реальности, существующий наряду с другими и в принципе не могущий

вытеснить эти другие. Отношения между наукой и религией вообще не могут рассматриваться по принципу взаимного вытеснения: дело не только в том, что их онтологии взаимно не пересекаются, но также и в том, что они играют совершенно разную роль в человеческой жизни. Наука может ассимилировать отдельные религиозные утверждения (так же как и утверждения философские, мифологические и др.) и использовать их в своих теоретических построениях (как это и происходило исторически). Можно интерпретировать некоторые идеи квантовой теории как сближающие

ее с платонизмом, а через него — с христианским пониманием мира (если считать, что платонизм столь близок этому пониманию). Можно использовать в психологии понятие духовного «Я», личности с присущей ей фундаментальной свободой выбора и считать, что такого рода психологическая концепция близка христианскому пониманию человека. Но каждый раз нужно отдавать себе отчет в том, что речь идет о «пересаживании» некоторых идей даже не из одной системы в другую, а как бы из одного мира в другой. В этом другом мире идеи начинают жить новой жизнью,

играть другую роль и приниматься на совершенно иных основаниях.

Поэтому, например, если даже считать, что сегодня физика в виде квантовой механики в ряде отношений близка христианской религиозной онтологии (хотя лично мне этот тезис представляется слабо обоснованным), то отсюда вовсе не следует вывод, что «идейное раздвоение человеческой культуры подходит к концу». Ибо кто знает, какие теории появятся в физике завтра. И. Пригожин считает, что развиваемая им теории диссипативных структур (а она становится все более популярной не

только среди физиков) позволяет создать новую концепцию природы, которая сможет слить воедино западную традицию, придающую первостепенное значение экспериментированию и количественным формулировкам, и такую традицию, как китайская, с ее представлениями о спонтанно изменяющемся, самоорганизующемся мире. Между тем, китайская традиция очень далека от христианской.

Можно говорить о христианской этике, о христианском искусстве, о культуре, основанной на христианских ценностях. Можно (а,

по-моему, и нужно) вводить в психологию понятия личности (может быть, и духовного «Я») с неотделимой от нее свободой выбора. Но в том случае, когда мы имеем дело с научной психологией, а не просто с практическим психологическим воздействием, которое возможно и вне науки, и вне теории, придется так или иначе придавать смысл тем понятиям, которые мы используем. Необязательно давать им точные определения — это

О некоторых вариантах
соединения религии и научного
знания

невозможно сделать в отношении большинства научных понятий. Но, по крайней мере, указать их место в соответствующей теоретической конструкции просто необходимо. Между прочим, так и поступают представители некоторых новых течений в современной психологии, которые пытаются серьезно пересмотреть ряд исходных представлений, методов и идеалов психологии, касающихся, в частности, представлений о возможности психологического

эксперимента, о свободном человеческом «Я», о взаимодействии исследователя и исследуемого и т. д. (Я имею в виду, в частности, такие направления современной психологии, как гуманистическая и как дискурсивная психология Р. Харре и др.). Ссылаться же на то, что смысл основных понятий психологической теории недоступен нашему разуму, на то, что ее исходные положения должны быть приняты на веру как утвержденные высшим авторитетом Божественного писания значит, с моей точки зрения, попытку создать некую амальгаму из вещей несоединимых.

Мне кажется, что проекты «христианской физики» и «христианской психологии» заслуживают рассмотрения по двум основаниям. Во-первых, они справедливо обращают наше внимание на ограниченность современных научных представлений о природе и человеке. Во-вторых, они еще раз напоминают об ограниченности науки вообще как способа постижения реальности и взаимодействия с ней. Вместе с тем попытки в рамках этих проектов соединить в некое единое целое христианскую религиозную онтологию и научный способ

исследования представляются мне не просто фактически неудачными, но неверно ориентированными в принципиальном отношении.

Рациональность, критицизм и идеалы либерализма

(На
примере
социальной
философии
и
эпистемологии

Поппера)

Репутация Поппера как отъявленного антимарксиста и антикоммуниста (нужно сказать, имевшая основания) делала невозможным серьезное обсуждение его философских взглядов в нашей философской литературе в течение длительного времени. Затем ситуация постепенно стала меняться. Это было связано прежде всего с развитием у нас исследований по логике, философии и методологии науки. В 60-е, 70-е гг. в западной философии науки возникает «новая волна», признанным

родоначальником которой был Попнер. Не замечать его произведений для всех, кто сколько-нибудь серьезно работал в этой области, было уже невозможно. Лет 15 тому назад, в «расцвет застоя», на русском языке были опубликованы основные работы Поппера по философии науки. Но тогда же родился и миф, который многократно печатно воспроизводился, о том, что существуют два Поппера: один из них — это серьезный ученый, специалист в области логики и философии науки, а другой — предвзятый и в худшем смысле слова пристрастный идеолог, легковесно

рассуждающий о проблемах, в которых он ничего не понимает. Был ли этот миф результатом того, что никто не дал себе труда изучить взаимоотношения между разными частями попперовской философии, или же он возник потому, что был весьма удобен чисто прагматически (поскольку с его помощью те, кто пытался работать в философии науки, могли выделить относительно нейтральные в идеологическом отношении проблемы философии и методологии науки, допускавшие более или менее академическое обращение), трудно сказать. Скорее всего, имело место и то, и другое. Но

сегодня, когда на русском языке появились основные фундаментальные труды Поппера по социальной и политической философии (Поппер, 1992; Поппер, 1993), защищать этот миф, как мне представляется, более уже невозможно. Между эпистемологией Поппера (включая его философию науки) и его социальной философией (включая его политическую философию) обнаруживаются глубинные связи. Речь не идет о том, чтобы представить его социальную философию в качестве простого приложения идей, разработанных в эпистемологии. И не о том, чтобы

рассматривать попперовскую философию науки в качестве прямого выражения его социально-политических идеалов. Мне кажется, что плодотворным является понимание обоих главных разделов философии

Рациональность, критицизм и идеалы либерализма 63

Поппера в качестве растущих из одного корня и взаимодействующих между собою. Этим общим корнем является концепция рациональности.

Попытка рассмотреть

взаимосвязи социальной философии и эпистемологии Поппера кажется мне значимой в ряде отношений. Во-первых, выявление этих связей позволяет еще раз осознать наличие определенных мировоззренческих и ценностно-культурных предпосылок работы в такой достигшей сегодня довольно высокой степени специализации области, как эпистемология и философия науки. Во-вторых, под данным углом зрения можно выявить ряд глубинных метафизических и эпистемологических предпосылок социальной и политической философии, которые редко

обсуждаются. В нашей стране сегодня много говорят и пишут об идеях либерализма, которые не без основания рассматриваются в качестве политического коррелята провозглашенных рыночных экономических реформ. Между тем, у многих политологов, не говоря уже о политиках, представление о либерализме самое общее: как о доктрине, ратующей за максимально возможное ограждение индивида от вмешательства со стороны государства. Культурно-ценностные корни либерализма, наличие его разных форм, трудности его философского обоснования (в

частности, понимание сложности взаимоотношений самих исходных принципов либерализма, таких, как свобода и равенство, права индивида и социальные обязательства и т.д.) — все эти проблемы как бы не существуют для некоторых пишущих о политике теоретиков. А ведь от решения этих вопросов зависит понимание возможностей и перспектив либерализма в современном мире вообще и в такой стране, как Россия, которая никогда не имела влиятельной либеральной традиции, в частности и в особенности. Именно эпистемологический и

общефилософский подход к обсуждению проблем социальной и политической философии, характерный для Поппера, позволяет ему выявлять такие проблемы, которые в иных случаях ускользают из поля зрения.

Изучать работы Поппера интересно и поучительно. Не потому что он нашел решения тех вопросов, которые обсуждает. А потому, что, как мне кажется, он сумел затронуть такие проблемы развития европейской культуры, которые не только не потеряли актуальности, но в некоторых отношениях стали сегодня даже более острыми. С

Поппером можно спорить. Но прежде всего нужно понять суть формулируемых им проблем и предлагаемых решений. Я и попробую начать с этого анализ заявленной темы. Хочу оговориться, что мой рассказ об основных идеях его социальной философии в ее связи с эпистемологией не затрагивает многих важных и интересных тем, относящихся к данному сюжету, от специального анализа которых в данном тексте я вынужден был отказаться. Я не буду пересказывать его рассуждения, а ограничусь выделением некоторых главных линий его размышлений и

установлением их смысловых взаимосвязей. Речь идет, таким образом, о некоторой рациональной реконструкции различных текстов Поппера. Для интерпретации попперовской социально-философской концепции я буду использовать две его главные книги по социальной философии, а также ряд статей на эти

64 Часть I. Знание, человек, коммуникация

темы, помещенных в сборнике «Догадки и опровержения» (Popper, 1968), посвященном, между прочим, его другу, известному теоретику

либерализма, лауреату Нобелевской премии в области экономики, столь чтимому сегодня нашими экономистами-реформаторами, — Ф. Хайеку.

Одно из центральных понятий социальной философии Поппера — это понятие «открытого общества». Очень интересно посмотреть, как автор вводит это понятие. Дело в том, что согласно Попперу невозможно делать глобальные пророчества, т. е. пытаться рассуждать о том, что произойдет в будущем, если мы имеем дело с сложными открытыми системами (философ подробно обосновывает

эти идеи в книге «Нищета историцизма»). От пророчеств нужно отличать предсказания, которые делать можно в том случае, если речь идет о локальных процессах, осуществляющихся, как правило, в закрытых системах, условия протекания которых мы можем выявить, а иногда и контролировать. Предсказания чаще можно делать в отношении природных процессов, так как в природе гораздо легче выявить закрытые локальные системы (хотя и в природе существуют такие процессы, будущее которых предсказать невозможно). Но

определенные предсказания
возможны также и в обществе — в
тех случаях, когда это касается
некоторых конкретных процессов в
конкретно формулируемых условиях
(некоторые такие зависимости
может формулировать, например,
экономическая наука: скажем,
взаимоотношения между инфляцией
и полной занятостью в условиях
рыночной экономики и т.д.). Другое
дело — глобальные пророчества,
которые невозможны согласно
Попперу. Особенно важно иметь это
в виду тогда, когда мы рассуждаем об
обществе, ибо как раз в отношении
общества попытки глобальных

пророчеств повторяются вновь и вновь.

И тем не менее, как я считаю, сам Поппер делает по крайней мере одно такое глобальное пророчество. Он утверждает, что общество развивается от закрытого к открытому. Закрытое общество основывается на существовании жестких предписаний, необсуждаемой системы ценностей, на непосредственных межчеловеческих и межгрупповых контактах. По мере усложнения общества, связанного с переходом от локальных социальных систем к большому обществу,

межчеловеческие связи неизбежно становятся все более анонимными. Они в этих условиях могут успешно регулироваться только надличностными и надгрупповыми нормами. Большое общество может стабильно существовать только в том случае, если оно становится открытым. Открытое общество культивирует либеральные ценности.

Это прежде всего ценности индивидуальной свободы, т. е. свободы принятия самостоятельных решений и их осуществления. Практическая реализация этих ценностей предполагает многое.

Прежде всего, это существование определенных государственно-правовых институтов, которые гарантируют эти ценности и защищают их. Но дело не только в этом. Для того, чтобы принимаемые индивидом решения были не только самостоятельными, но и ответственными, они должны быть основаны на рациональном понимании реальной ситуации и вообще

Рациональность, критицизм и идеалы либерализма 65

должны быть рационально обоснованы. Таким образом, открытое общество — это не только

общество либеральных свобод, но и общество, в котором сознательно культивируется дух рационального критицизма, свободного обсуждения принимаемых решений и способов их обоснования. Философское обоснование либерализма и проблема рациональности оказываются, таким образом, у Поппера взаимно увязанными. (Замечу, что тема рациональности является ключевой для многих современных политических философов. В свое время еще Дьюи, признанный американский «философ либерализма», выражал мнение о том, что не случайно

становление западной либеральной демократии совпадает с развитием рационального экспериментального метода в естествознании: либерализм по Дьюи и есть постоянное социальное экспериментирование. Теория рациональности является центральной в политической философии таких разных современных философов, как Фуко и Хабермас.)

Поппер — сторонник либеральной демократии, но он понимает, что либеральные и демократические ценности могут и не сочетаться. Демократия бывает

разной, не обязательно либеральной (мы хорошо это знаем по нашему российскому опыту: в истории России демократизм был, как правило, антилиберален, а либерализм антидемократичен).
Дать определение демократии не так просто. Буквально это означает «власть народа», но это буквальное толкование мало что объясняет. Поппер предлагает свое определение, которое не претендует на раскрытие сущности демократии, но обладает, по крайней мере, преимуществом операциональности: демократия существует тогда, когда имеются политические механизмы,

позволяющие осуществлять
бескровную смену правительства.
Демократия, безусловно,
предполагает постоянный учет
общественного мнения,
практикуемый в различных формах,
начиная с опросов и кончая
выборами и референдумами. Но что
такое общественное мнение? В
статье, названной «Общественное
мнение и либеральные принципы»
(она была впервые опубликована в
1955 г.) (Popper, 1968, p. 347—354),
Поппер специально выделяет и
разбирает ряд мифов относительно
общественного мнения. Один из
таких мифов состоит в том, что

общественное мнение никогда не ошибается, что «глас народа — это глас божий». Поппер на конкретных примерах истории XX столетия (упоминая, в частности, одобрение английским общественным мнением Мюнхенских соглашений 1938 г.) показывает, что под влиянием общественного мнения могут приниматься решения, которые оказываются политически ошибочными и весьма уязвимыми в моральном плане. Второй миф состоит в утверждении о том, что, хотя большинство людей и может ошибаться в тот или иной момент, все же общественное мнение

обучаемо, т. е. извлекает определенные уроки из собственных прошлых ошибок. На конкретных примерах Поппер показывает, что и это не имеет места. Наконец, считает он, нельзя согласиться и с тем, что, участвуя в различных опросах, референдумах, выборах и т.д., люди выражают действительно собственное, глубоко продуманное мнение. Ведь известно, что общественным мнением легко манипулировать, с помощью средств массовой информации это манипулирование

постоянно осуществляется (еще раз напомним, что данный текст был опубликован в 1955 г.: интересно, что сказал бы Поппер сегодня относительно роли телевидения в создании массовых политических установок). Общественное мнение, подчеркивает Поппер, может быть в некоторых случаях просто опасным в силу своей анонимности и безответственности. Во всяком случае простого учета общественного мнения недостаточно, чтобы общество могло считаться либеральным, т. е. подлинно свободным.

Свободное высказывание людьми

своего мнения абсолютно необходимо для открытого общества, но совершенно недостаточно. Вы имеете право высказывать любое мнение, выражающее ваши субъективные настроения, эмоции, предрассудки, результаты пропагандистского внушения и т. д. Ваше мнение может быть глубоко ошибочным. Я тоже имею право высказать свое мнение, и оно тоже может быть ошибочным. Но если мы начинаем обсуждать наши мнения, руководствуясь при этом нормами рациональной критики, если мы ставим себе цель прийти в результате дискуссии к пониманию

реальной ситуации, наших подлинных интересов и возможностей их учета (в частности, нахождения некоторых форм компромисса, если эти интересы противоречат друг другу), тогда можно говорить о существовании подлинно открытого, т. е. либерального общества. Все дело, таким образом, в существовании определенного механизма рациональной критической дискуссии, которая позволяет через преодоление заблуждений (хотя полностью преодолеть их никогда невозможно) прийти к более правильному пониманию существа

дела.

В этой связи философ обращается к одному интересному сюжету. В европейской культуре, начиная, по крайней мере, с XVII столетия, идет борьба двух взглядов, считает он. Первый взгляд исходит из того, что истина может быть открыта довольно легко. Для этого достаточно устранить те препятствия, которые мешают ее обнаружению: предрассудки, традиции, идеологии. Если вы уберете все, что мешает разуму работать, он, опираясь на себя, используя собственные возможности, в состоянии

сравнительно легко выяснить, что же существует на самом деле. В науке для этого достаточно опоры на непредвзято формулируемые факты и использования логических способов рассуждения, в социальной жизни — прежде всего обычного здравого смысла, очищенного от всякого рода предрассудков и идеологических влияний. Поэтому, если в условиях демократического общества мы выберем в руководство людей, которые в максимальной степени обладают данными способностями, у нас имеются все основания рассчитывать на то, что эти люди будут управлять обществом

вполне разумно. Именно эта точка зрения и была, согласно Попперу, присуща старому либерализму (от которого Поппер отличает свой либерализм).

Но была иная позиция, которая, подобно первой, выражалась и в эпистемологии, и в философии науки, и социальной и политической философии и повлияла на европейскую политическую культуру. Согласно этому взгляду, истина спрятана довольно глубоко, и найти ее чрезвычайно трудно. Разум отдельного человека, опирающийся лишь

Рациональность, критицизм и идеалы

на собственные силы, сделать это не в состоянии. Он может приобщиться к истине, лишь опираясь на определенные традиции, передающиеся от поколения к поколению через некоторые тексты и их истолкование. Традиция всегда умнее отдельного человека, ибо выражает опыт истории, поэтому обходить традицию глупо и бессмысленно. Это точка зрения традиционализма и авторитаризма.

Поппер, как я уже говорил, считает себя философом либерализма. Однако он не разделяет не только вторую, но и

первую позицию. Традиционалисты правы в том, считает Поппер, что без традиций общественная жизнь, действительно, невозможна, в том, что истина в самом деле довольно глубоко запрятана, в том, что человеческий разум никогда не может избавиться от ошибок и заблуждений. В высшей степени наивно думать, как это делали старые либералы, что стоит освободиться от традиций и идеологий, как воссияет естественный свет разума, и все дела пойдут замечательно. (В верности этой идеей Поппера мы имели возможность недавно убедиться на

собственном опыте.) Поэтому в критике старого либерализма традиционалисты правы. Однако они неправы в другом: они не понимают того, что существование открытого общества предполагает наличие наряду с разного рода традициями также и особой традиции рационального критицизма.

Так же, как не существуют факты, которые теоретически не осмыслены (идею теоретической нагруженности познавательных фактов Поппер, таким образом, высказывал задолго до Куна и Фейерабенда, что не всегда учитывается в современных исследованиях по философии

науки), общественные проблемы могут осознаваться только в свете той или иной традиции. Традиции в обществе в сущности играют ту же роль, которую теории играют в научном познании. Но дело не в существовании тех или иных традиций (или тех или иных научных теорий) и не в том, откуда они взялись и насколько близки к истине. Главным условием прогресса в познании и успешности решения социальных проблем является наличие в культуре особой традиции рационального обсуждения всех существующих традиций, осознания их предпосылок, их возможностей

для решения тех или иных конкретных проблем, выявления их положительных и отрицательных сторон в той или иной конкретной ситуации, их взаимного сопоставления и их взаимного изменения, модификации в результате критической дискуссии.

Поэтому для разумного управления обществом вовсе не достаточно просто выбрать людей умных, компетентных и моральных. Конечно, нужно стремиться к тому, чтобы выбирать именно таких людей, но даже если мы сумели такой удачный выбор осуществить, это еще не гарантирует того, что эти

люди будут управлять обществом действительно разумным образом. Если в данном обществе не существует традиции рационального критицизма, традиции обсуждения принимаемых и подготавливаемых решений с позиций надличностных и надгрупповых рациональных норм, самые умные и достойные правители могут совершить вредные для общества и непоправимые ошибочные действия. Ибо безошибочного знания

68 Часть I. Знание, человек,
коммуникация

не бывает, подчеркивает Поппер,
опираясь на спою

эпистемологическую идею познавательной погрешимости (фоллабилизм). И наоборот: мы можем выбрать в руководство страны не самых совершенных людей. Но если в обществе существует культура рационального обсуждения политических решений, имеются все основания полагать, что допускаемые ошибки будут корректироваться, и проблемы будут решаться достаточно разумно.

В этой связи я хотел бы особо подчеркнуть, что речь идет не о любом обсуждении, а именно о таком, которое руководствуется надличностными и надгрупповыми

рациональными нормами. Цель такого обсуждения вовсе не в том, чтобы победить противника, а в том, чтобы с помощью своего оппонента выяснить реальное положение дел, попытаться понять разные индивидуальные и групповые интересы и пути их возможного сочетания. Последнее предполагает возможность подняться над собственными узкими пристрастиями и готовность отказаться от своей точки зрения, если аргументы оппонента окажутся более убедительными. Сегодня в нашей стране многие понимают необходимость критического

обсуждения как условия существования демократического общества. В этой связи немало говорится и пишется о том, что средства массовой информации как раз и являются форумом такого обсуждения, формируют общественное мнение и выступают как своего рода «четвертая власть». Укрепление и поддержка «четвертой власти» рассматривается в этой связи как важнейшее условие развития общества по пути демократии. Между тем, в свете тех идей Поппера, о которых я говорил, ясно, что дело обстоит гораздо сложнее. Конечно, «четвертая

власть» — это необходимейшее условие существования открытого общества. Но дело не просто в ее поддержке, а в культивировании того стиля обсуждений, который может быть с полным правом назван рационально-критическим. Но он-то почти отсутствует сегодня в наших СМИ. В результате под видом обсуждения мы видим, как правило, беззастенчивое желание дискредитировать оппонента и навязать свою точку зрения, которая либо продиктована узкими личными, групповыми и партийными пристрастиями, либо просто заказана и оплачена воротилами

бизнеса. Ясно, что подобного рода «обсуждения» не только не могут способствовать развитию свободного общества, но, напротив, могут быть очень серьезным препятствием на пути его становления.

В связи со сказанным я хотел бы привести еще один попперов-ский пример, который выглядит довольно интересным для нас сегодня. В одной из статей, опубликованных в послевоенные годы, Поппер полемизирует с Б. Расселом. Он пишет о том, что весьма уважает Рассела как философа и как человека, но все-таки с одним его высказыванием согласиться не

может. Рассел написал о том, что развитие человечества в XX веке выявило огромный диссонанс, имевший роковые последствия: между «умственным» развитием в виде прогресса пауки и техники и гигантским моральным отставанием. Рассел имел в виду те события, которые происходили в фашистской Германии и сталинском Советском Союзе. Поппер возражает Расселу. Дело обстоит, скорее, совсем нао-

Рациональность, критицизм и
идеалы либерализма 69

борот, считает он. В большинстве

своим людям вовсе не злонамеренны и
исходят в своих действиях, как
правило, из благих мотивов. Но им
как раз не хватает «ума», т. е. умения
рационально обсуждать
принимаемые решения. Например,
революция в России делалась во имя
самых гуманных целей. Однако на
деле все получилось довольно
скверно. И дело тут в том,
рассуждает Поппер, что благие
намерения, не подкрепленные
традицией рационального
критицизма, могут приводить к
самым неприятным и нежелаемым
следствиям. В качестве идеи,
которая кажется морально

привлекательной, но не выдерживает рациональной критики, Поппер приводит идею о праве наций на национально-государственное самоопределение (Popper, 1968, p. 367-368). Эту идею он считает устаревшей и весьма вредной в случае попыток ее практического воплощения. Совпадение границ государства с границами той или иной нации или того или иного этноса в современном мире невозможно, считает Поппер. Представьте себе, говорит он (в 1955 г.), что было бы если бы эта идея была реализована в современной Югославии. Сегодня мы можем

наблюдать практическую проверку рассуждений Поппера и на примере бывшей Югославии, и на примере бывшего Советского Союза.

Поппер считает, что, разумеется, открытое общество, как он его понимает, в полной мере никогда и нигде не было реализовано. Вместе с тем он считает, что современное западное общество наиболее близко подошло к практическому воплощению идеалов открытого общества.

Теперь я могу более пространно обсуждать ту тему, о которой заявил в начале. Каковы же взаимосвязи между эпистемологией Поппера и

его социальной философией?

Прежде всего следует сказать, что обе эти части попперовской философии имеют общую основу в виде определенного понимания рациональности. Но это значит, что, если мы обнаружим какие-то изъяны в понимании Поппером рациональности вообще и, в частности, рациональности в науке, то это (учитывая, что научная рациональность является для Поппера, как и для многих других философов, наиболее чистым воплощением рациональности вообще) не может не повлиять на нашу оценку его социальной

философии.

Между пониманием Поппером рациональности в научном познании и в социальной жизни имеется глубинная связь. В самом деле, наука, согласно Попперу, развивается путем выдвижения смелых предположений и их последующей беспощадной критики путем нахождения контрпримеров. Каждая теория уязвима для критики, в противном случае она не может рассматриваться в качестве научной. Если теория противоречит фактам, она должна быть отвергнута. Вся история научного познания и состоит, согласно Попперу, из такого

рода смелых предположений и их опровержений и может быть представлена как история «перманентных революций». Принципиально то же имеет место и в социальной жизни: если мои идеи не соответствуют реальной ситуации, если мой оппонент сумел привести серьезные контрпримеры в отношении моих

70 Часть I. Знание, человек,
коммуникация

предположений, я в соответствии с нормами рационального критицизма должен отказаться от своих идей, заменить их какими-то иными.

Другой весьма любопытный

пример указанной взаимосвязи. В эпистемологии существует традиционная проблема источников знания. Речь идет о том, откуда берется наше знание: из опыта, из разума или из того и другого, а если верно последнее, то каково взаимоотношение опыта и разума. Проблема опыта всегда считалась весьма важной, потому что, если вы хотите иметь настоящее знание, вы должны черпать его из подлинного источника — в противном случае вы будете иметь некое псевдознание, выдающее себя за действительное. Эту проблему особенно любили обсуждать английские эмпирики.

Она и сегодня обсуждается в англо-американской философии. В одной из недавно изданных в Англии книг по эпистемологии я нашел, например, обсуждение темы: является ли память самостоятельным источником знания? Для Понперэ этой проблемы в эпистемологии не существует. Неважно, из какого источника возникли те или иные идеи в науке. Они могут быть навеяны опытом, другими теоретическими концепциями, они могут присниться, они могут быть взяты из мифологических текстов. В конце концов наука и возникла исторически из мифа, потому что

демокритовская теория о том, что мир состоит из атомов, с точки зрения содержания принципиально не отличается от мифа. Все дело не в том, откуда возникла та или иная идея, а в том, как с нею начинают обращаться после ее появления. Если эта идея вовлекается в процедуру рационального обсуждения, если к ней применяются нормы критической дискуссии, и она выдерживает испытание дискуссией и позволяет осуществлять дальнейшее исследование, значит, она включена в процесс порождения научного знания, а потому и сама является научной. Но в

принципиальном плане то же имеет место и в социальной жизни. Неважно, откуда вы взяли ту или иную идею: из той или иной национально-культурной традиции, из мифа, из какой-то идеологии, из средств массовой информации, из каких-то пропагандистских текстов. Идсологизм — это плохо, быть жертвой пропаганды или общественного мнения — тоже плохо. Но мы живем в таком мире, в котором невозможно обойтись без всех этих влияний. И они не страшны в том случае, если мы будем вовлекать идеи, возникшие тем или иным образом, в русло рациональной

критической дискуссии. Из действительно рационального обсуждения этих идей обязательно получится что-то путное: все разумное будет принято, а неразумное отброшено¹ .

" Конечно, между эпистемологией Поппера и его социальной философией имеется не только принципиальная и далеко идущая взаимосвязь. Существуют и различия. Поппер считает, что плодотворная стратегия развития естествознания состоит в выдвижении смелых предположений и в последующих попытках их критического опровержения. Научное предположение может быть смелым в том случае, если оно достаточно глобально, т. е. имеет далеко идущие последствия. Повторяющееся опровержение глобальных теорий в

естествознании ведет к тому, что вся его история может быть понята как перманентная революция. Между тем, if обществе выдвижение глобальных теорий невозможно, ибо этому мешает сам характер общественных процессов, чрезвычайно сложные их взаимосвязи. Как известно, с точки зрения Поппера не существует законов исторического развития. В обществе можно

Рациональность, критицизм и идеалы либерализма 71

Между тем, обсуждение проблемы рациональности в эпистемологии и философии науки за последние тридцать лет, в ходе которого выявились новые подходы и

факты, позволяет критически оценить ряд принципиальных идей попперовской концепции.

Можно указать, например, на уверенно развивающееся сегодня направление исследований, которое получило название «социологического анализа научного познания». Ученые, работающие в рамках этого направления, на огромном эмпирическом материале показали роль всякого рода нерациональных и даже иррациональных факторов в развитии реальной науки (существование определенных «научных идеологий», без которых

наука вроде бы не может обойтись, использование в реальной практике науки разных пропагандистских приемов, направленных на обработку общественного мнения как внутри науки, так и вне ее, способы обращения с оппонентами, отнюдь не укладывающиеся в рамки рационального критицизма и т.д.). Конечно, можно сказать, что хотя подобные факты существуют, «тем хуже для фактов». Ибо норму нельзя опровергнуть фактами. И всегда можно заявить, что как бы ни вели себя ученые на практике, они всегда, до тех пор, пока остаются учеными, будут считать, что все же наука, в

конце концов, способствует
приближению к истине, что в идеале
научные дискуссии должны
руководствоваться только
рациональными аргументами и т. д.
Можно напомнить, что идеал, норма
и эмпирическая реальность — это
не одно и то же, полного совпадения
между ними никогда не бывает. И,
конечно, это напоминание
справедливо. Но ведь верно и то, что
степень расхождения нормы, идеала
и эмпирической реальности может
быть разной. Когда Поппер

делает предсказания только в некоторых
случаях, когда существует возможность
четко оговаривать определенные условия

(например, в некоторых разделах экономической науки, возможно, также в социологии). Глобальные теории общества, претендующие на пророчества, не могут быть научными. Действия же на основе этих теорий могут приводить только к катастрофическим последствиям, как об этом, по мнению Поппера, свидетельствует опыт марксизма. Поэтому, если стратегия перманентной революции разумна в естествознании, то в обществе всякие попытки революционных изменений ничем хорошим кончиться не могут. В обществе приемлема стратегия частичных реформ, основанных на рациональном решении конкретных проблем, локальная социальная инженерия (которую Поппер отличает от утопической социальной инженерии, когда ставится некая утопическая социальная цель, а затем подбираются рациональные средства ее осуществления — то, что пытались

практиковать коммунистические режимы). Можно указать на еще одно важное отличие эпистемологии Поппера от его социальной философии. Дело в том, что согласно его точке зрения развитие научного познания может быть понято как результат взаимодействия двух рядов: теорий и очевидностей (в частном случае фактов). Из взаимодействия теорий и очевидностей возникают проблемы, решение которых приводит к появлению новых теорий. Между тем, анализ рационального критицизма в общественной жизни заставляет Поппера принимать во внимание не только столкновение предлагаемых идей с фактами социальной жизни, но, в первую очередь, коммуникативные отношения между оппонентами. В общей эпистемологии и философии науки Поппера проблема рациональной коммуникации, с которой он имел дело в социальной философии, по

существо не была осмыслена. Лишь ученик Поппера Лакатос показал, что для понимания развития науки важно принимать во внимание сопоставление исследовательской программы не только с продуцируемыми ею фактами, но и с другими программами, т. е. отношения коммуникации между программами и представляющими их учеными.

Часть I. Знание, человек, коммуникация

разрабатывал свою теорию рациональности, он претендовал на то, что последняя довольно хорошо описывает реальное положение дел в науке и в обществах открытого типа. В книгах по социальной философии Поппер постоянно жалуется на понятие идеала, ибо оно кажется ему чем-то слишком близким к утопии. Между тем, как мне представляется*, в результате выявившегося расхождения попперовской концепции

рациональности и эмпирических фактов философ в последние ю;u,> ж и Ш:> псе более склонялся к тому, чтобы толковать нормы рационально* ĩ критицизма как некий идеальный эталон (или даже своего рода уютно;. **Но** особенно интересными для понимания судьбы нопперовекой концепции рациональности мне представляются работы любимого ученика философа — Лакатоеа. Сам Лакатос претендовал на развитие идо; Ноппера: ею методоло!ичеекого фальсификационизма (Лакагое назына· свою теорию «ухищренным фальсификационизмом») и его теории рациональности. В действительности, как мне представляется, теория Лак;: юса означает отказ от многих принципиальных поппсровских установок Я не буду излакпть теорию Лакатоеа: она хорошо известна всем снециал!, сіаМ (Лакатос, 1995). Я хотел бы только обраипь внимание на некотор;» идеи Лакатоеа, важные в связи с обсуждаемой темой. Г.сли с точки зреть Понпсра обнаружение противоречия

между выводом и историей и ими¹. Фактически
 фактом непременно означает отказ от теории
 и поиски нечего? Ю. Лакате довольно
 убедительно показывает, что в расширенной
 истории научного познания дело обстоит не
 так: если обнаруживается противоречие.
 - противоречие, то оно, как правило, не ведет к
 отклонению от теории, а тем более к
 программы, в рамках которой данная теория
 сыграна. Оказывается возможным переформулировать
 некоторые допущения; теория или программы, что
 данные факты из опровержения теории становятся ее
 подтверждением. Если на определенном этапе
 при широте теории данные факты нельзя
 переинтерпретировать, это дело можно
 обложить; «на потом», а пока эти факты как бы
 игнорировать. Очень важно и то, что Лакатос,
 придерживаясь развития Шпигельберговского
 принципа, и философия науки,
 фактически от этого нормативна.
 В самом деле, согласно

Лакатосу, при сопоставлении д») х
еореннуети» научно посjiejiOBUiejibCKnx
программ всегда можно с помощью опрслснг,
ных правил (па которых я не буду
останавливаться) определить на ка,*'к>
данном этапе, какая из них имеет
преимущества перед другой. Ода.ь сам
Лакатос не решается рекомендовать делать
в;,loор н полую тоу ир< ipa.MMW, которая на
данном эксе р.чзвипоется более успеiiiiiio.
Додо в J<.: что н принципе существуюе!
во.:можнос!ь для siai nupysoi/ieii ир")i (»a.Msr
найти внутренние источники развития t!
начать чсожп/KtiMio р.чзиина! ы '· даже
опережая гу ир<мрамму, котирач ло нетаалип
мор с- i<·р*·üü·u.M тт нею иерх. Лака юс
приводит соотвс'тст uyioiih-ie ψ.íктп,í и ·, хлорин
и.íк;í Нел и несколько i грубо суммиронап.
(.сиовныс от.тичич лакаюсо екою
понимания »ацион^лыкутп от
пончерс^к'юго, ч бь: <;!<:ii;í: <;í для
Пиипсра р.:!1Ии:1;;.ты;о(..ть - эю прс.v./
Λ гле^) р.!,·üü.-.:!'.í r.:.:í· к;v

UI-ii. и.]. /ʌjll·! -'! . ' í КЛ ŕO(,M p. í í' >ÎOî ia-l ;,Пi il !
Т- .-^; LC>'J .,: U; HH íT ja:li '-';- . ;

Рациональность, критицизм и идеалы либерализма / 7 3

несочетаемых качеств. С одной стороны, -ло критицизм, умение ре-фтск тировать цад предпосылками собственных рассуждений, серьезное отношение к контраргументам оппоненток и принципиальная готовность .vieHHi i. свои взгляды и определенных обстоятельствах. С другой стороны, л ó и хорошем смысле слова «догматизм», или точнее говоря, убежденность и возможноегях своей системы идей. Последнее означает, что в том (ччнс, коi,îа обнаруживаются факты, которые противореча! защищаемым идеям, от лих идей вовсе не обязательно отказываться. Важно уметь "-•'.питать и разппиать спои идеи, учитывая новые обстоятельства,

И думаю- что из подобного понимания

рациональности можно еще дать определенные выводы в отношении социальной философии. Если речь идет не о решении сугубо конкретных вопросов вроде открытия нового банка или постройки фабрики, а о системе определенных убеждений, "Ц!И, о ценностных проблемах (а ведь именно по этим вопросам и ведутся прежде всего серьезные общественные дискуссии), то, конечно же, рациональная дискуссия вряд ли может протекать по попперовской схеме, предполагающей неопровержимого победителя, который довольно быстро должен выясниться. Приходится признать, что попперовская концепция •<:пи:);||>ной (философии) исходила из предпосылки, что η скарпом обществу нее. прпчпппиадьпыс пенное! ние проблемы уже решены, и речь ,|!Ж<,:) птти пек ночи гетто :> частых вопросах, которые подлежат национальному обсуждению. Между тем, имеются веские основания думать, что в современном мире идет спор разных ценностных, культурных >· социаль-

нолитических установок и воплощающих их
шншлизаннц. -ho! спор можем принести к
коп(())лиktу цинили !аций. а може! Нi>ip,i *и i
ься •, чопс '• рvk í 'импом и в niHviotifioi
ащающем jiHajioi с пни иоли-юю, Постсд- í
'...• 'vcvinec'iHНМО юлько в рамках
pannona.'!i>!!oi'i дискуссии. ll» яаю, ч!о •
ичигом î\4ae раниона.Ънос! i• должна поннма
i ьсм >жс ина-тс, чем .ж; •tv-'O! \нч. п; v
lloHiiера. У-i.icniHKii подобной; лиало! ;i-
по:пт.·θ! а, кошрый i.v-Kci obiit. весьма для
ix.ii.ή,ιμ , озацмодейсшуот друг с другом,
>ч;ися , sv ; у 'P', > а и мен я к fi сноп к>
(инии, ; >е i а вам.л, βío же крем;! он^онсн гамч

t'aiiiiiofia.'ii.iiOi,-u- ошачаег г. данном коп
icki: ã:. ρ ujo/ktc всего умеите γ!;·(l);ιγ;:κ
litrOüai i, na/i cotici цепными предпосылками и
умение поняп. точку T Ч)пн \ii:ii(!)ieii ia.

(üPiauuu lloiiiicpy, ip<t.HHi>iM
рациональною крипшизма -..viuecniν-••i к·)к
бы вне и над друшми традициями и в огличис
от последних i•. ;.уш!;огтн иисис Γ(îp>Γî:!,i <

);иглю> ее 1 ь оснг/маипя думам·., ч ю
 нонимтние ii;'i;i".>!ia.!bi:Mc:'i. кпа / ич;г iMa,
 iuro. что H!1Л;!Си;я убе.тц имьням аri.'-меп
 ii·\· само а.ь'исиг·)! юнк.[]!;1Ч историческою
 KopieKcia. i' '»ом с.мыс.'к о'чш.'-нгиымя крнш^а
 не юлько влияе' на судьбу дрми:· кв,пт.іvрт.іх
 ii-1,1,HііііH, iі'> и .:γ·.:;i ü^ii.i'ibiüai. 1 их но
 здеистние. Не принимая :лок> •к- i'ii;іi;і!is>е, 1
 руд 1 (о iionsiis vhoiki· '(ниюды ра iіu-rnni науки
 И i[>ii.io\)\· |чн! t Чи-бнер, IV4)

Sin i!·i (пачи ¹ ', "!"о pa1И"И|адьн:1Я
 .шскуееи;·! не ii<o,!!' ! о>· к тем ••"г<::M,
 ко)та "+ iіс-MuiіunO 1 рпредслснных
 приемок прос-'Ю O!::)очер1а • .і;·4Г··,
 ··:;," ~ :і<·Ü;:: Пi; н ;· ч м,і \.'·'. 'с і · is (ю/iei·
 сложных г, б ел а тениях

предполагает прежде всего умение встать на точку зрения другого, посмотреть на себя и собственную позицию с этой иной точки зрения и вступить в плодотворный диалог с иными взглядами, не отказываясь от собственных. Конечно, такая рациональность является неким идеалом, далеко не совпадающим с современными практическими реалиями. Однако это такого рода идеал, культивирование которого жизненно важно для судеб современной культуры² *.

2 ' Конечно, подчеркивание особой роли рациональности в решении социальных и культурных проблем не означает принятия позиции пан-рациональности. Мы можем говорить о рациональности только

применительно к действию, направленному к определенной цели или хотя бы к определенному результату (если цель не осознается, что нередко бывает). Между тем в человеческой жизни (включая культуру и познание) имеют место такие события, которые нельзя подвести под понятие действия. Это могут быть захватывающие нас переживания, такие процессы, исход которых не запрограммирован. Между прочим, диалог по серьезным проблемам, который может быть вполне рациональным в отдельных своих звеньях, вряд ли может быть полностью уложен в характеристики рациональности, если рассматривать его в целом. Ибо в целом он незапрограммирован, как незапрограммирована сама история. Кстати сказать, если принимать развиваемые И. Пригожиным и другими учеными идеи самоорганизации, то приходится сделать

вывод о том, что организация может быть результатом нерациональных процессов. (Не следует смешивать эти идеи с идеями классического либерализма: согласно последнему общественная организация возникает как результат рациональных действий составляющих общество индивидов; важно только не забывать, что с точки зрения либерализма рационально не общество, организованное «сверху», со стороны государства, а общество, организованное «снизу», рациональными действиями на индивидуальном уровне.)

Деятельностный подход: смерть или возрождение?

10-15 лет тому назад
проблематика деятельности и

деятельност-ного подхода к разного рода философским сюжетам, начиная от вопросов теории познания и методологии науки и кончая философской антропологией, была у нас весьма популярна. Разные варианты этого подхода разрабатывались такими выдающимися философами, как Э. В. Ильенков, Г. С. Батищев, М. К. Мамардашвили, Г. П. Щедровицкий, Э.Г.Юдин и др. (Батищев, 1969; Ильенков, 1974; Мамардашвили, 1984; Щедровицкий, 1995; Юдин, 1997). Успешно развивалась так называемая психологическая теория деятельности, которая тоже

существовала в разных вариантах. Один из них был представлен работами А. Н. Леонтьева, П.Я. Гальперина, В. В. Давыдова и др. (Гальперин, 1966; Леонтьев, 1975; Давыдов, 1990) (которые продолжали и развивали ряд принципиальных идей Л. С. Выготского (Выготский, 1982)), другой — работами С. Л. Рубинштейна (Рубинштейн, 1934; 1986) и его школы. Нужно иметь в виду, что данная проблематика в те годы была своеобразным способом противостояния официально насаждавшемуся у нас марксизму-ленинизму, и рассматривалась многими представителями

последнего как еретическая. Можно вспомнить резкую реакцию официальных партийных инстанций на тексты Г. С. Батищева, посвященные деятельности природы человека, драматическую судьбу Г. П. Щедровицкого, в основе методологической концепции которого лежал своеобразный вариант теории деятельности. Я вспоминаю, как в 1971 г. на философском совещании в Варне Тодор Павлов, официальный вождь болгарских философов, во многом благодаря которому непререкаемой догмой не только в Болгарии, но и в СССР стала так называемая

«ленинская теория отражения», заявил, что психологическая теория деятельности, разрабатывавшаяся в те годы в нашей стране, является отходом от марксизма.

Между тем, сегодня деятельностная тематика как в философии, так и в психологии утратила былую популярность. В адрес деятельностного подхода выдвигается ряд обвинений.

Первое из них обусловлено тем, что сторонники этого подхода связывали его с определенной интерпретацией идей К. Маркса. Их взгляды, как я сказал, противостояли официально толкуемому марксизму-

ленинизму, но тем не менее самими адептами этого подхода — при всем различии разрабатывавшихся ими концепций — он понимался как современная интерпретация и развитие некоторых важных марксовских идей. Сегодня, когда все, так или иначе связанное с именем К. Маркса

76 Часть I. Знание, человек, коммуникация

и его философией, воспринимается многими как нечто нехорошее, неудивительно и негативное отношение к деятельностному подходу. Отсюда распространение

мнений (в том числе и среди бывших сторонников этого подхода), что по крайней мере в психологии эта проблематика была вынужденной формой приспособления к официальной идеологии, что все интересные результаты, полученные в рамках этого подхода и так называемой психологической теории деятельности, могут быть интерпретированы иначе и что современные науки о человеке вообще должны искать иную методологию.

Второе обвинение обращает внимание на то, что конкретные теории деятельности, разработанные

в отечественной философии, методологии, психологии, столкнулись с рядом проблем, которые, по мнению критиков деятельностного подхода, не могут быть решены в рамках этих теорий, а предполагают выход за них. В этой связи немало критических замечаний делается по адресу деятельностной методологии Г. П. Щедровицкого и психологической теории деятельности А. Н. Леонтьева, П. Я. Гальперина и др.

Третье обвинение исходит из того, что деятельностный подход предполагает очень узкое понимание философии, которое было возможно

тогда, когда наши исследователи имели плохое представление о современных философских концепциях. Между тем, за последнее десятилетие в нашей стране сложилась новая ситуация в исследовании философских тем. Новая литература по проблемам феноменологии, герменевтики, постмодернизма, религиозной философии, появившаяся у нас в большом количестве за последнее время и активно осваиваемая нашими философами, представляется не просто отличной от того, что у нас практиковалось в рамках деятельностного подхода, но

и принципиально ему
противостоящей. В самом деле, как
можно совместить, например,
феноменологию с этим подходом,
если первая исходит из идеи
созерцания, интуитивного
схватывания, а последний — из идеи
конструирования и созидания?
Деятельностному подходу
противостоит и развитие
экологического сознания, которое
все беды современной цивилизации
усматривает именно в
насильственной переделке
окружающей среды и считает саму
установку на проектирование и
конструирование весьма опасной.

Я попробую ответить на эти обвинения и показать, что деятельностный подход в современных условиях не только имеет смысл, но и обладает интересными перспективами. Но это, как мне представляется, предполагает его переосмысление и отказ от его узкой интерпретации. Это означает также различение деятельностного подхода (или, если угодно, деятельностной исследовательской программы) и конкретных теорий деятельности — в философии, методологии, психологии и т. д., — созданных в его рамках. Конкретные теории

могут и должны развиваться, трансформироваться, по-новому интерпретироваться, от них можно отказываться — все это само по себе не обязательно означает отказ от деятельностного подхода как рамки для новых деятельностиных теорий.

Деятельностный подход: смерть или возрождение? 77

I

Начну с первой группы обвинений. Они исходят из ложной предпосылки: отождествление деятельностного подхода с соответствующими идеями К. Маркса. В действительности К.

Маркс предложил лишь один из вариантов этого подхода, который в нашей стране в силу конкретных исторических обстоятельств был интерпретирован как единственно существовавший. Мысли К. Маркса о деятельности, о практике могут быть поняты лишь в контексте развития немецкой философии начала XIX столетия, наследником которой он был. Уже Фихте стал развивать идею о том, что субъект определяет себя лишь через деятельность объективации, через создание такого предмета, который внешне противостоит субъекту и вместе с тем является единственно

возможным способом конституирования самого субъекта. Созидание не-Я — это, по Фихте, не просто опредмечивание Я, не просто его удвоение, а превращение его из неопределенного в определенного, фактически его появление. Ибо лишь через объективацию Я может рефлексивно отнестись к себе, что является необходимым условием его существования. Идеи Фихте были развиты Гегелем в его учении об Абсолютном Субъекте, который существует лишь постольку, поскольку самоопределяется в процессе саморазвития, что предполагает созидание предметного

мира человеческой культуры через труд, язык и другие формы деятельности. Именно этого рода деятельность является необходимым условием саморефлексии Абсолюта и тем самым его становления. Но это же необходимое условие конституирования самосознания каждого индивида (и тем самым превращения его в субъект). Именно в русле этого рода идей К. Маркс развивает свое понимание деятельности как практики. К. Маркс подчеркивает, что в созданном им предметном мире человек не просто удваивает себя, не просто ставит перед собой своеобразное

зеркало, в котором он отражается, а впервые себя созидает. Именно это имеет в виду К. Маркс, когда пишет о том, что практика должна быть понята как «совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности, или самоизменения...» (Маркс, 1974, с. 262). Иными словами, самоизменение возможно лишь через «изменение обстоятельств», через предметную деятельность. Это идея немецкой философии, получившая новую интерпретацию, поскольку у К. Маркса речь идет не о «чистом Я» Фихте и не об Абсолюте Гегеля, а о реальном эмпирическом человеке. К.

Маркс подчеркнул также то важное обстоятельство (которое в предшествующей немецкой философии было несколько в тени), что деятельность, практика предполагает также вступление индивида в отношения с другими, совместную деятельность, использование одними индивидами предметов, созданных другими.

Важнейшая общая черта деятельностных концепций, созданных Фихте, Гегелем, Марксом — это идея опосредствования. Эта идея противостоит тому пониманию сознания и Я как его центра, которое было само собой разумеющимся для

европейской философии и наук о человеке (включая психологию), начиная с Декарта. Согласно этому пониманию

78 Часть I. Знание, человек, коммуникация

сознание является чем-то данным и абсолютно непосредственным. В своей субъективности оно противостоит всему, что находится вне него и что в отличие от него вовсе не является очевидным. При таком понимании нелепо ставить вопрос о том, как возникает сознание и Я. Психология может лишь описывать явления сознания.

Но она, как писал в конце XIX столетия один известный психолог, в принципе не может ответить на вопрос, что такое сознание и Я. Отсюда возникает целый ряд неразрешимых для такого понимания сознания и Я проблем. Как возможно познание внешнего мира и как доказать само его существование? Как возможно познание чужого сознания? Для Фихте, Гегеля и К. Маркса все эти проблемы снимаются. Ибо сознание и Я возникают и существуют лишь в результате деятельности по созданию внешнего объекта. Для Фихте и Гегеля речь идет прежде

всего об актах духовной деятельности, для К. Маркса это прежде всего деятельность по созданию предметов культуры, в основе которой лежит труд.

Интересно заметить, что эти идеи в полной мере были востребованы философией и науками о человеке только в XX столетии, когда с разных позиций и в разных направлениях развернулась борьба за снятие декартовской абсолютной дихотомии субъективного и объективного миров.

При этом деятельностный подход в XX столетии развивался не только

в марксовом варианте. Своеобразной версией этого подхода можно считать немецкое неокантианство марбургской школы, основная установка которого была в растворении всякой «данности» в создавшей ее деятельности и которое было по сути дела новой версией фихтеанства (и отчасти гегельянства (Cohen, 1925)). Проблематика деятельности была центральной для разных версий неогегельянства. По-своему эта тематика развивалась в прагматизме в 20—30-е гг. XX века (Thayer, 1973). Мне представляется, что философия позднего Витгенштейна тоже может

рассматриваться как своеобразный и интересный вариант деятельностного подхода. У Витгенштейна речь идет о деятельности с языком, о коммуникации, которая вплетена в реальные практические акты и сама может рассматриваться как практика. При этом исходной является деятельность коллективная, в которой снимается дихотомия субъективного и объективного, внешнего и внутреннего (Витгенштейн, 19946). Марксовы идеи практики, деятельности существенно повлияли на такие разные философские школы, как

Франкфуртская школа (наследник этой школы Хабермас развивает ныне идеи коммуникативного действия (Habermas, 1984, 1987)), как французский экзистенциализм после Второй мировой войны (в особенности Сартр (Sartre, 1960)), как группа югославских философов «Праксис» и др. При этом под теориями, развивавшими деятельностный подход, я имею в виду только те концепции, для которых была важна проблематика культурного опосредствования, а не те, которые исследовали действия единичного субъекта как бы сами по себе. К последним можно отнести

методологию операционализма (Bridgman, 1954), операциональную теорию развития интеллектуальных структур Ж. Пиаже

Деятельностный подход: смерть или возрождение? 79

(Пиаже, 1969), «технический материализм» Г. Башляра (Башляр, 1987; Зотов, 1982) и многие другие.

Философию Сартра, например, можно рассматривать как своеобразный вариант деятельностного подхода. Правда, по Сартру деятельность уже предполагает существование сознания. Но это сознание

абсолютно бессодержательно и равнозначно ничто. Я возникает лишь в результате коммуникации с другими и как следствие определенного поступка, который выводит сознание за его пределы и ставит человека в отношение к другим и к объективной ситуации. В этом смысле человек создает сам себя через деятельность: создание проектов и их осуществление (Сартр, 2000). Позднее, когда Сартр ассимилировал ряд идей К. Маркса, он развил свои деятельностные представления, выделив различные виды практики: творческую и инертную (Sartre, 1960).

Не без основания считается, что Деятельностный подход в отечественной философии и психологии возник сначала в работах С. Л. Рубинштейна, а затем Л. С. Выготского и А. Н. Леонтьева (некоторые, правда, не относят Л. С. Выготского к сторонникам этого подхода). Первый абрис этого подхода на отечественной почве находят в опубликованной в 1922 г. работе С.Л.Рубинштейна «Принцип творческой самодеятельности» (Рубинштейн, 1986). Обычно при интерпретации этой работы обращают внимание на то, что ее автор еще не стал марксистом, но

уже принципиально отошел от марбургской школы неокантианства, в которой он прошел философскую выучку. Однако внимательный анализ этой работы показывает, что в ней С. Л. Рубинштейн занят именно развитием философских идей марбуржцев. Как раз в русле этих идей он и шел к разработке деятельностиной тематики. И это не было сложно, ибо марбургское неокантианство было одной из версий деятельностиного подхода. Особенно хорошо это видно на еще более ранней работе С. Л. Рубинштейна «О философской системе Г. Когена», которая была

написана в 1917—1918 гг. В этой работе автор претендует только на изложение взглядов Г. Когена как его верный ученик. И уже в этом тексте можно найти многие принципиальные идеи относительно деятельности, которые С. Л. Рубинштейн развивал в своих последующих работах. Ссылаясь на Г. Когена, С. Л. Рубинштейн пишет о том, что субъект не стоит «за» своими деяниями, не в них выражается и проявляется, а в них порождается. Субъект тождественен со своими деяниями, «...существуя не помимо и вне их, *а в них*, ...субъект, определяясь своими деяниями, этим

самоопределяется» (Рубинштейн, 1997, с. 154). Поэтому, когда С. Л. Рубинштейн стал в конце 20-х и начале 30-х гг. развивать свои деятельностные представления в духе идей К. Маркса, это было не приспособлением к получившей господство идеологии, а естественным развитием тех идей, которые были во многом общими для К. Маркса и других наследников немецкой философии и которые в других вариантах разрабатывались многими философами в XX столетии.

Нужно сказать, что в марксовом понимании деятельности

существует один изъян, который
сказался и на философских и
психологических

80 Часть I. Знание, человек,
коммуникация

разработках деятельности
тематики в нашей стране. Дело в
том, что исходной и
привилегированной формой
деятельности считается труд. Такое
понимание связано с идеей о
взаимоотношении производственной
и иных форм деятельности, базиса и
надстройки — идеей, которая не
выдержала испытания временем.
Сегодня труд во все большей мере
опосредуется деятельностью в сфере

науки, а богатство страны все больше зависит не от деятельности в сфере материального производства, а от производства знаний. В этой же связи ясна и невозможность противопоставления практической деятельности и коммуникации (правда, у самого К. Маркса такого противопоставления нет): в практике индивид вступает в отношения с другими, практическая деятельность исходно имеет коллективный характер и поэтому опосредуется коммуникацией. Сама коммуникация может быть видом деятельности и быть формой создания социальной реальности:

это относится не только к так называемым перформативным высказываниям, но и к многим иным текстам, которые могут иметь характер поступка. Недаром в современной философии получил широкое распространение термин «дискурсивные практики».

Теперь по поводу второй группы обвинений в адрес деятельностной тематики. Речь идет о критике конкретных теорий деятельности. Не буду разбирать деятельностную концепцию Г. П. Щедровицкого. Скажу только несколько слов по поводу психологической теории

деятельности. Последняя, как она была разработана А. Н. Леонтьевым, П. Я. Гальпериным и другими (Леонтьев, 1975), критикуется прежде всего за то, что в центре ее внимания была все же индивидуальная деятельность, а также анализ отдельных действий (и операций, на которые можно разложить эти действия), а не коллективная деятельность, от которой в действительности индивидуальная деятельность и тем более отдельные действия производны. Критикуется также и одна из основных идей этой теории: попытка представить возникновение

если не всех, то по крайней мере специфически человеческих психических образований в качестве результата интериоризации внешних предметных действий, их переноса во «внутренний план». Критики этой идеи обращают внимание на то, что при таком понимании неясно, как возникает сам «внутренний план». Кроме того, уподобление внутренних психических процессов трансформированным внешним действиям представляется большим упрощением. Мне кажется, что в этой критике речь идет о реальных проблемах, с которыми столкнулась разработка психологической теории

деятельности. Но ответ на эту критику вовсе не обязательно означает отказ от деятельностного подхода, а возможен на основе развития деятельностных представлений в психологии в рамках новых вариантов, которые учитывают то, что было ранее сделано в теории деятельности, и вместе с тем открывают новое поле для теоретических и экспериментальных исследований.

Деятельностный подход: смерть
или возрождение? 81

По моему мнению, новый этап разработки психологической теории деятельности был намечен в последних работах В. В. Давыдова и его коллектива (Давыдов, 1996). В.В.Давыдов начал строить психологическую теорию коллективной деятельности. Он показал, что коллективная деятельность — это не расширение деятельности индивидуальной. Это не простое перенесение особенностей индивидуальной деятельности (с ее взаимоотношениями деятельности, действий и операций) на коллектив. Деятельность коллективная

включает взаимную деятельность и взаимные действия. Взаимодействие ее участников может быть понято как коммуникация. В этом случае участники должны постоянно обсуждать некоторые проблемы друг с другом, включаться в диалоги и полилоги, чтобы уметь понять позиции других и в то же время научиться смотреть на себя глазами других, т. е. выработать в себе качество саморефлексивности. В исследованиях коллективной деятельности было показано, что нужно иначе понять сам процесс интериоризации: не просто как «перенос» внешней деятельности во

«внутренний план», а как индивидуальное присвоение форм коллективной деятельности.

Но если коллективная деятельность включает взаимодействие участников, в частности их коммуникацию, то меняется и само понимание деятельности. Действия, включенные в взаимодействие с другим человеком, не являются теми же, что действия по производству предмета или по изменению объективной ситуации. Ведь взаимодействие с другим предполагает, что последний является таким же самостоятельным

субъектом, как и я сам. Результат таких моих действий не может быть в полном моем распоряжении, я не могу полностью его контролировать.

Мне кажется, что этот новый вариант психологической теории деятельности существенно меняет ее характер и ее возможности.

III

Наконец, о третьей группе обвинений, которые мне представляются наиболее серьезными. Ибо в данном случае речь идет не о конкретной версии деятельностного подхода (как выше речь шла о марксовой версии) и не о

конкретных теориях деятельности (например, о психологической теории деятельности А. Н. Леонтьева и П. Я. Гальперина), а о деятельностном подходе вообще во всех его возможных разновидностях.

Верно, что не все современные влиятельные философские концепции разделяют деятельностные идеи. Например, феноменология вряд ли может быть интерпретирована как деятельностная концепция. То же можно сказать о неотомизме, о философии Хайдеггера. Правда, нужно заметить и то, что деятельностное понимание человека

и культуры все же оказалось очень
влиятельным в философии XX
столетия. Несколько лет тому назад
один западный философ попросил
многих своих коллег ответить на
вопрос: какие три мыслителя
оказали наибольшее влияние на
философию XX века? Большинство
указало на трех философов:
Витгенштейн, Хайдеггер и Лукач. И
Витгенштейн, и марксист Лукач
развивали деятельностные

82 Часть I. Знание, человек,
коммуникация

представления. Хайдеггер
противостоял этим идеям, но он же

считал, что именно Маркс наиболее глубоко понял суть современной европейской цивилизации и европейского человека: создавая мир человеческих предметов, человек творит самого себя. Однако сегодня деятельность идеи вызывают большую критику. Эта критика идет с двух сторон. Во-первых, со стороны экологически и консервативно настроенных философов. Во-вторых, со стороны сторонников популярного ныне постмодернизма. Остановлюсь подробнее на этих двух видах критики.

Деятельностный подход

обвиняется в пагубном антропоцентризме. При таком понимании этот подход является следствием сциентизма. Если мы претендуем на точное знание каких-то процессов, то это значит, что мы можем если не фактически, то в принципе контролировать их протекание, можем вмешиваться в их ход и преобразовывать их в наших интересах. А это ведет, с одной стороны, к пониманию природы в качестве простого ресурса человеческой деятельности, к идее безграничной ее «переделки», покорения, а с другой стороны, к установке на проектирование

социальных процессов, а возможно, и самого человека, к технократической иллюзии. Результаты такого рода подходов сегодня хорошо известны. Наивно-технократическое представление о возможностях переделки природы и господства над ней привело к переживаемому человечеством экологическому кризису. Идеи искусственной переделки общественных отношений и человека имели в качестве следствия возникновение тоталитарных систем. Ведь если разумное управление социальными процессами понимается как их

рациональная калькуляция, контроль и полная предсказуемость результатов воздействия, то, значит, нужен специальный бюрократический аппарат, манипулирующий людьми и подавляющий все отклонения от того, что считается «разумным». Развитие цивилизации по технократическому пути показало, говорят эти критики деятельности-го подхода, что всякое вмешательство в естественные процессы (не только природные, но и социальные, и человеческие) пагубно. Мы слишком плохо знаем сложные связи и зависимости этих процессов. В результате

самонадеянное «деятельностное» вмешательство, претензии на проектирование и конструирование всего и вся порождают такие следствия, которые ставят под угрозу само существование человека (Кутырев, 1994).

Нужно признаться, что некоторые варианты деятельностного подхода дают основания для подобной критики. Если понимать деятельность как создание таких предметов, которые как бы полностью подконтрольны человеку, которые в известном смысле являются его простым продолжением, тогда,

действительно, этот подход становится синонимичным технократическому проекту. На мой взгляд, подобное понимание деятельности можно увидеть, например, во всеобщей организационной науке А. А. Богданова (хотя она не сводится к технократической иллюзии и обнаруживает сегодня большой смысл в связи с изучением сложных организованных систем (Богданов, 1989; Садовский, 1999)). Технократическое понимание деятельности — это современный вариант утопического сознания: природу можно переделывать,

общество и человека можно проектировать.

Деятельностный подход: смерть или возрождение? 83

Подобный взгляд глубоко укоренен в европейской культуре, по крайней мере, начиная с XVII века, со времени возникновения экспериментального естествознания. Даже в немецкой философии начала XIX века, весьма далекой от технократической иллюзии, смысл деятельности понимается как самостановление субъекта (Абсолютного Я или Абсолютного Духа), как вбирание субъектом,

включение им в свой состав
продуктов собственной
объективации — а других объектов с
этой точки зрения и не существует. У
Маркса унаследованное от немецкой
философии понимание
деятельности соединилось с
технократической иллюзией: идеей
о возможности полного контроля за
природными и социальными
процессами.

Но ведь возможно и иное
понимание деятельности. И именно
это иное понимание оказывается
сегодня весьма актуальным. Это не
деятельность по созданию предмета,
в котором человек пытается

запечатлеть и выразить самого себя, т. е. такого предмета, который как бы принадлежит субъекту. Это взаимная деятельность, взаимодействие свободно участвующих в процессе равноправных партнеров, каждый из которых считается с другим и в результате которого оба они изменяются. Именно исследование взаимодействия участников коллективной деятельности лежит, как я писал выше, в основе того нового варианта психологической теории деятельности, который разрабатывал в последние годы В. В. Давыдов. Так понятая деятельность предполагает не идеал

антропоцентризма в отношениях человека и природы, а идеал коэволюции, совместной эволюции природы и человечества, что может быть истолковано как отношение равноправных партнеров, если угодно, собеседников в незапрограммированном диалоге.

Но это означает, что искусственные и естественные процессы, которые не могут быть сведены друг к другу, вступают в сложные отношения. Деятельность — это, конечно, искусственный процесс. Но деятельность, которая превратилась в традицию и которая стихийно воспроизводится, может

рассматриваться как процесс квази-естественный, в отличие от подлинно естественных (природных) процессов, с одной стороны, и той деятельности, которая сознательно проектируется, с другой. Конечно, невозможно предвидеть все последствия той или иной сознательно проектируемой деятельности, ибо она всегда включается в сложную сеть естественных и квази-естественных процессов. Мысль о возможности полного контроля за результатами деятельности — не более чем иллюзия. Это особенно ясно сегодня, когда мир становится все более

сложным и чреватым опасностями, о которых ранее нельзя было подозревать. Вместе с тем степень предвидения может быть разной, и если бы результаты деятельности нельзя было предсказать хотя бы в некоторой мере, то она была бы бессмысленной. Верно и другое: человек — не только природное, но и искусственное существо. Если бы искусственная составляющая, выражающаяся в деятельности, исчезла, человек перестал бы существовать. Человек не может не проектировать свое будущее, хотя реализация проектов никогда не совпадает полностью с замыслом.

Вместе с тем многое из того, что мы считаем обретениями европейской

84 Часть I. Знание, человек, коммуникация

культуры, было когда-то ничем иным как проектом, замыслом. Таким, например, проектом была когда-то сформулированная философами идея правового государства, которую в период этого формулирования можно было бы считать чем-то совершенно утопическим (Черткова, 1996). Между тем, этот проект был в значительной степени (хотя и не абсолютно) реализован. Самое же главное состоит в том, что если

раньше многие виды деятельности, лежащие в основе воспроизводства человека как специфического естественно-искусственного существа, осуществлялись квази-естественным образом, то сегодня они стали настолько сложными или же столкнулись с такими трудностями реализации, что предполагают сознательное проектирование. Впервые в истории возникла возможность искусственного вмешательства в сами природные, биологические основы человека с помощью генной инженерии. Существуют ли границы этого вмешательства и чем они

определяются? Может ли это вмешательство регулироваться сложившимися этическими, правовыми, религиозными предписаниями или же последние сами нуждаются в пересмотре? Может ли человек проектировать не только собственную индивидуальную и социальную жизнь, но также и собственную биологию? Это острейшие вопросы, которые сегодня являются предметом горячих споров. Ясно, во всяком случае, что особенности современной экологической и социальной ситуации не только не ведут к отказу от деятельностной

тематики, но напротив, делают последнюю одной из самых актуальных.

Второе обвинение против деятельностного подхода связано сегодня со ставшей популярной, в том числе и в нашей стране, философией постмодернизма. С одной стороны, постмодернизм сохраняет определенные связи с деятельностным подходом. Согласно постмодернистам, человек живет в мире сделанных предметов (самым главным из таких «предметов» является текст), и сам он — сделанное существо. Известно высказывание Ж. Деррида о том, что

в мире нет ничего, кроме текстов. Постмодернисты в современной психологии по-своему истолковывают идеи М. М. Бахтина и Л. С. Выготского и ссылаются на них как на своих предшественников. Вместе с тем нормы так понимаемой деятельности согласно этой точке зрения совершенно условны и могут произвольно меняться, она имеет фрагментарный и произвольный характер. Результаты деятельности не могут контролироваться. Она как бы расползается. Поэтому ее бессмысленно проектировать. Утопии как осуществление идеала невозможны. Поэтому нужно

отказаться как от утопий, так и от идеалов. Самое же главное состоит в том, что такое понимание деятельности предполагает отсутствие ее носителя — делателя. Сторонники этой философии считают, что нужно отказаться от идеи целостной личности вообще (идея «смерти человека»). Разные потоки коммуникации, в которые оказывается втянутым современный человек, настолько многочисленны и разнородны (а иногда и несоизмеримы), считают эти теоретики, что индивидуальное сознание неспособно интегрировать их в виде единства Я. Сознание

оказывается «перенасыщенным» и «фрагментированным». Все без исключения традиции с воплощенной в них иерархией ценностей

Деятельностный подход: смерть или возрождение? 85

утратили сегодня авторитет, не могут считаться непререкаемыми. Поэтому личность как агент действия, предполагающий наличие определенных ценностей, представлений о правах и обязанностях и ответственность за поступки, теряет смысл. Человек не может рассматриваться как автор

своих поступков, считают эти теоретики, ибо реагирует в основном в соответствии с теми системами коммуникации, в которые оказался случайно втянутым. Он не является и автором собственных текстов, ибо последние в действительности не что иное, как коллажи, склейки из текстов иных. Философы и психологи, придерживающиеся постмодернистского подхода, считают, что сегодня проблема самоидентичности личности вообще потеряла смысл. Став фрагментированной, личность исчезает. Европейская философия, начиная с Декарта, исходила из

самоочевидности сознания и центрирующего его Я и из не самоочевидности всего остального. Отсюда и традиционный вопрос: «Как возможен мир (если возможен)?» Ответ на этот вопрос пыталась дать немецкая философия в начале XIX века и ряд течений европейской мысли в XX веке. Деятельностный подход в разных своих версиях исторически возник как попытка снять абсолютную дихотомию субъективного и объективного миров. Сегодня постмодернисты ставят другой вопрос: «Как возможно Я (если возможно)?» Их ответ сводится к

тому, что Я в современном мире невозможно.

Но это значит, что постмодернисты имеют дело уже не с тем пониманием деятельности, которое до сих пор фигурировало в философии и науках о человеке, включая психологию. По крайней мере, я не могу считать постмодернистскую философию версией деятельностного подхода.

Но если согласиться с постмодернистами, тогда нужно отказаться от многих традиций и ценностей европейской культуры. Одна из таких ценностей, идущая от христианства, легшего в основание

этой культуры, — это признание субъективного мира, «внутреннего человека», не зависимого в своих решениях от конкретной ситуации и от давления социальных обстоятельств (декартовское понимание внутреннего мира как чего-то принципиально отличного от мира внешнего — лишь одна из версий этой идеи).

Вместе с тем нельзя не признать, что постмодернисты верно отмечают: Я, субъект с его внутренним миром не являются чем-то непосредственно данным, как это полагали в течение долгого времени многие представители европейской

философии, а в известном смысле являются чем-то созданным, сконструированным. Они правы и в другом: ситуация в современной культуре с ее сложными потоками коммуникаций такова, что Я как единство сознания и как центр принятия решений оказывается под угрозой. Однако из отмеченных ими реальных фактов в действительности следует другой вывод: те деятельности, осуществление которых означает конституирование субъекта, в современных условиях во все большей степени предполагают уже не их стихийное протекание (в

качестве квази-естественных), а целенаправленное проектирование.

В этой связи мне представляются интересными исследования становления «внутреннего мира», предпринятые в последнее время известным

86 Часть I. Знание, человек,
коммуникация

английским философом и психологом Р. Харре (Harre, 1984, р. 34—57). Последний показывает, что вообще традиционное противопоставление субъективного и объективного в связи с изучением психических процессов теряет

смысл. Процессы могут быть публичными по форме их выражения и коллективными по способу их осуществления, они могут быть коллективными в последнем смысле, но приватными по форме их выражения, они могут быть приватными и в первом смысле, и во втором, наконец, они могут быть приватными, индивидуальными по способу осуществления, но публичными по форме выражения. Эта схема не формальна, ибо она используется не только и не столько для описания многообразия психических феноменов и процессов, сколько прежде всего для

анализа генезиса внутреннего мира. То, что традиционно связывалось с этим миром, относится в строгом смысле слова лишь к третьему случаю. Что же касается всех остальных случаев, то они явно не могут быть отнесены ни к внутреннему в традиционном смысле слова, ни к внешнему. Однако существование внутреннего мира исключительно важно для нашей культуры. Ибо только на основе этого мира и может существовать Я как единство сознания, единство индивидуальной биографии и центр принятия свободных решений. Р. Харре

пытается соединить с идеями Л. Витгенштейна знаменитую идею Л. Выготского о том, как процессы, совершавшиеся между индивидами, участвующими в процессе речевого общения, становятся процессами «внутри» индивида, соответствующим образом преобразуясь (Выготский, 1982). Он использует эту идею в составе своей концепции, для которой деятельность неотделима от соответствующих речевых актов, которые вплетены в реальные практические действия и сами в свою очередь рассматриваются как действия (коммуникация как

действие, как создание, порождение чего-то). Для того чтобы возник внутренний мир, сама идея «внутреннего» должна сначала возникнуть в культуре, т. е. осуществиться именно в формах коллективной деятельности (поэтому идея В. В. Давыдова об интериоризации как способе индивидуального присвоения форм коллективной деятельности, на мой взгляд, не противоречит, а во многом соответствует концепции Р. Харре). Но это значит, что возможны культуры и формы деятельности (и соответствующие им формы коммуникации), при которых

индивид может участвовать как агент в коллективной деятельности и вместе с тем не обладать Я и внутренним миром как субъективно сознаваемым.

IV

Итак, деятельностный подход, с моей точки зрения, не только возможен в современных условиях, но и весьма перспективен. Однако его развитие предполагает переосмысление и пересмотр ряда связанных с ним представлений. Об этом я и пытался сказать.

В заключение я хочу отметить, что развитие деятельностного

подхода и построение частных теорий деятельности менее всего может быть понято как простое навешивание термина «деятельность» на разнообразные

Деятельностный подход: смерть или возрождение? 87

феномены. Такого рода процедуры не дают никакого нового понимания. Речь идет о другом: о попытках конкретного объяснения разных типов деятельности и понимания с позиций деятельности тех феноменов, которые непосредственно кажутся недейтельными (например,

созерцание, субъективное
переживание, захваченность
эмоцией и т. д.). Это предполагает
соответствующие теоретические
построения, а разворачивание
теории, как хорошо известно,
возможно только на основании
развития некоторой исходной
порождающей модели. Это важно
подчеркнуть, ибо из самого по себе
понятия «деятельность» никакой
теории вывести невозможно. Какой
должна быть исходная модель
деятельностной теории? Я не буду
специально обсуждать этот вопрос,
но хочу все же отметить, что, по-
видимому, она должна включать ряд

моментов, в частности, момент трансформации внешнего предмета или ситуации и момент коммуникации. Может быть, в эту модель следует включить и другие моменты с фиксирующими их понятиями ". Возможны разные попытки создания деятельностных теорий. Я не исключаю случая, когда существуют разные несводимые друг к другу теории для объяснения разных типов деятельности. Поэтому, как мне кажется, бессмысленны претензии на создание некоей «Единой Теории Деятельности».

Я хочу также подчеркнуть, что

деятельностный подход может
показать свою состоятельность в
современных условиях только в том
случае, если в его рамках будут
предприниматься попытки
понимания тех феноменов, которые
были выявлены в недеятельностных
и анти-деятельностных
концепциях: феноменологии, ряде
вариантов аналитической
философии сознания и
аналитической философской
психологии, в когнитивной
психологии, исходящей из
компьютерной метафоры
психических процессов. Явления
субъективного мира, сознания

исключительно сложны, и
деятельностный подход пока не
может претендовать на то, что все
они легко объяснимы с его точки
зрения. Между тем, философия
сознания (в сущности
тождественная философии
психологии) — одна из наиболее
интенсивно развивающихся областей
современной философии.
Использование в этой области
деятельностных представлений, как
мне кажется, может быть весьма
результативным и для философии, и
для наук о человеке, включая
психологию.

" Это имеет место во всех научных теориях. Так, например, развертывание классической теории механики предполагает в качестве исходной модели движение тела при отсутствии воздействия внешних сил и сил сопротивления. Однако эта модель для своего формулирования (и для формулирования исходных законов механики) использует по крайней мере несколько понятий: силы, массы, ускорения.

О философских

уроках 3. Фрейда

Отношение к З. Фрейду (и к психоанализу вообще) в современной России довольно странно.

Начнем с того, что Фрейд в моде. Его книги переиздаются (Фрейд, 1989). Выходит много литературы о психоанализе (прежде всего зарубежной, но также и отечественной). Возникло несколько психоаналитических обществ и даже исследовательских институтов. Выпускаются специальные журналы. Психоаналитическая техника используется практикующими

психотерапевтами. Можно сказать, что мы переживаем своеобразную «психоаналитическую волну». Фрейдовские идеи свободно применяются политологами и журналистами для толкования нашей истории, текущих событий и действий известных политиков. Литературные критики дают толкования текстов, соединяя фрейдовские конструкции с идеями Дер-рида, Делеза и других постмодернистов. Создается впечатление, что наша культура переживает ту же «психоаналитическую революцию», которая повлияла в свое время на

облик современной западной культуры.

Нужно заметить, что ранее в нашей стране отношение к Фрейду было иным. Хотя его работы широко переводились еще до революции, его идеи не получили широкого философского и культурного признания. Психоаналитическая техника использовалась рядом практикующих врачей, но ведущие теоретики-психиатры и психологи, не говоря уже о философах, его в сущности не признали. В чем тут дело? Ведь ряд принципиальных фрейдовских идей, казалось бы, резонировал с некоторыми

традициями русской мысли. Это прежде всего весьма популярные в русской дореволюционной философии и даже в культуре в широком смысле, в частности, в литературе, музыке, идеи Шопенгауэра и Ницше о космической роли бессознательного начала (сам Фрейд писал о большом влиянии этих идей на формирование его концепции). Это тонкое проникновение в глубины психического бессознательного у Достоевского и других русских писателей и философов (не случаен интерес Фрейда к Достоевскому). Мне кажется, что непризнание

фрейдовской концепции в России в это время объясняется тремя обстоятельствами: 1) ее сциентистским рационализмом: ведь задача психоанализа в его классическом понимании состоит в том, чтобы помочь больному справиться с силами бессознательного, поставить их под полный сознательный контроль; 2) ее биологизмом, иногда даже производящим впечатление биологического детерминизма (биологические импульсы и инстинкты, коренящиеся в Id, представляются контролирующими деятельность Эго); 3) ее

индивидуализмом: социальное окружение индивида — это только источник травм и в конечном счете причина неврозов, так как именно из столкновения социальных требований с биологическими инстинктами

О философских уроках З. Фрейда 89

и желаниями индивида неврозы и вытекают. Понятно, что такого рода идеи вступали в противоречие со всеми принципиальными установками русского религиозно-духовного ренессанса начала XX столетия.

Ситуация как будто бы

радикально изменилась после революции. Во всяком случае, сциентизм и рационализм (и даже материализм) Фрейда никого уже не мог смущать, а наоборот, всячески приветствовались. Другое дело его биологизм и индивидуализм. Были сделаны однако попытки соединить Фрейда с Марксом, придав психоанализу «социальный» характер. В советской России 20-х гг. на этой почве возник даже своеобразный психоаналитический бум. Однако длился он недолго, ибо соединение несоединимого было, конечно, невозможным.

Современный

психоаналитический бум в нашей стране имеет совершенно другой характер и свидетельствует помимо прочего о том, что ни русская религиозная философия, ни марксизм не определяют ныне облик нашей культуры. Нынешнее психоаналитическое поветрие — это скорее выражение желания поскорее ассимилировать то, что на Западе давно усвоено. И как это нередко бывает, делается это весьма поверхностно. Поэтому возникает та странность в нашем сегодняшнем отношении к Фрейду, о которой я говорил в начале.

Я имею в виду прежде всего то,

что серьезный философский и теоретический анализ фрейдовской концепции почти не проводится. В то время, как рьяные отечественные адепты психоанализа — в основном практики, журналисты, литературные критики — исходят из того, что научность этой концепции полностью доказана (что, видимо, и позволяет им давать нередко весьма произвольные психоаналитические интерпретации), представители академической науки — психологи и философы — предпочитают не говорить на эту тему, что свидетельствует либо о том, что большого восторга психоанализ у

них не вызывает, либо о том, что вопрос этот для них не очень ясен.

Между тем, идеи Фрейда заслуживают самого серьезного исследования именно на эпистемологическом и методологическом уровне. Ибо его концепция не является чем-то единым, что можно либо полностью принять, либо также целиком отвернуть. Развитие психоанализа после Фрейда это подтвердило. Ряд идей классического психоанализа был отвергнут, некоторые из них были модифицированы. Предметом больших дискуссий стал вопрос об эмпирической подтверждаемое™

психоанализа. Как известно, для Поппера именно психоанализ вместе с марксизмом был любимым примером, на котором он демонстрировал действие своего принципа фальсификации: согласно Попперу основные положения психоанализа нефальсифицируемы, поэтому, заключал философ, фрейдовская теория — это типичный образец псевдо-науки (Поппер, 1983 а, с. 240-253). Я не буду специально обсуждать вопрос об эмпирическом статусе психоанализа (этим вопросом основательно занимается современный американский

философ А. Грюнбаум (Grunbaum, 1985; 1993)). Скажу только, что принцип фальсификации в его попперовском варианте неприменим и к некоторым заведомо научным теориям. Хотя, конечно,

90 Часть I. Знание, человек, коммуникация

вопрос об эмпирической обоснованности психоаналитической конструкции во всех ее разветвлениях остается, особенно если учесть, что факты, на которые опирается фрейдовская конструкция, получены не в эксперименте, а в клинике, что

вызывает ряд методологических вопросов.

Я хочу обратить внимание в этом тексте на другое — на то, что именно Фрейд поставил ряд проблем, которые до него в такой форме не ставились и которые оказались одними из центральных для философии и наук о человеке в XX столетии, во многом определив то, что считается их «неклассическим» характером. Эти проблемы стали сегодня даже более острыми. Остановлюсь на некоторых из них.

1. Прежде всего это проблема непрозрачности Я для самого себя.

Идущий от Декарта тезис о самосознании Я как о чем-то абсолютно самоочевидном был основой всего классического понимания человека, его познания и сознания. На этом тезисе основывалась классическая психология, в том числе и на том этапе, когда она стала экспериментальной. Сегодня идея о том, что Я может быть неочевидным для себя, что оно может обманываться в отношении самого себя, признается если не всеми, то большинством философов и психологов. Между тем, эта идея означает совершенно другое

понимание и человека, и наук о нем. В пользу этой идеи говорит множество фактов нашей повседневной жизни. Факты этого рода получены и в психологических экспериментах, и в клинике. Но как это возможно? Очевидно только в том случае, если допустить расщепление Я, если признать существование такого слоя в психике, который рационально неотрефлексирован, который не осознается субъектом. Этот слой психической жизни Фрейд относил к бессознательному (которое он в свою очередь подразделял на предсознание и подсознание).

Революционным шагом здесь было не просто представление о наличии бессознательных процессов, так или иначе связанных с психической жизнью. О том, что работа головного мозга и центральной нервной системы, без которой психическая жизнь невозможна, не осознается, писали многие психологи и физиологи задолго до Фрейда. Однако ясно, что сама по себе работа мозга еще не есть психическая жизнь. Фрейд постулировал существование не просто бессознательных процессов, а таких, которые не сводятся к возбуждению и взаимодействию

нейронов и являются именно психическими процессами, т. е., например, бессознательными желаниями, намерениями, мыслями, эмоциями и т. д. Именно такое понимание бессознательного очень долго не принималось. О невозможности существования бессознательной психики писали многие психологи и философы до недавних пор. Сейчас однако поток такого рода критики почти иссяк, ибо метафора бессознательной психической деятельности оказалась исключительно плодотворной в связи с развитием современной когнитивной науки.

Другое дело, как понимать бессознательное и подсознание. Обязательно ли связывать его деятельность с системой Id, с его биологически определенными импульсами и даже инстинктами (в том числе жизни и смерти), как это делал сам Фрейд? Обязательно ли принимать

О философских уроках З. Фрейда 91

фрейдовское учение о механизмах защиты, о репрессиях и о цензуре во всей его полноте? Я думаю, что нет. Я думаю, что процесс взаимодействия сознания и бессознательного может быть понят

и иным образом, например, в рамках построения субъектом собственного Я, в ходе которого он отстраняет, отделяет от себя неприемлемые для него свои мотивы, выводит их за рамки саморефлексии, в известном смысле слова дезинтегрирует самого себя. В этом случае подсознание выступает не как внешняя по отношению к Я сила, а как своеобразный продукт самоотчуждения субъекта. Близкое к этому понимание развивается сегодня в проекте «дискурсивной психологии» Р. Харре и Дж. Джиллета (Harre, Gillett, 1994). К сходным идеям приходил в свое

время и Сартр в рамках своего «экзистенциального психоанализа» (Сартр, 2000, с. 561—578). Существуют и другие возможности понимания.

Нужно заметить, что сегодня проблема сознания стала одной из самых обсуждаемых в современной литературе по когнитивной науке и по философской психологии. Хотя классическая философия исходила из тезиса о предельной ясности сознания в акте самосознания, и классическая психология переняла от философии этот тезис, в понимании того, что такое сознание, ясности было немного. Ряд

классиков психологии вообще считали, что сознание является лишь фоном, на котором разыгрываются психические процессы и поэтому само по себе не может быть предметом научного исследования и даже не может быть определено. Ныне преобладает мнение, что мы подошли к такому рубежу в изучении работы психики, когда можно и нужно делать сознание предметом научного анализа. Но в этом случае сразу же возникает и вопрос о взаимоотношении сознательных и бессознательных процессов. Соответствующие концепции ныне широко обсуждаются (например,

теория Д. Дэннета, в которой размывается грань между сознательными и бессознательными процессами и ставится под вопрос тезис о единстве сознания (Dennett, 1993)).

Именно Фрейд открыл ту область, исследование которой сегодня является одной из самых перспективных в науках о человеке.

2. Другое интересное открытие Фрейда, связанное с первым — это возможность объединения причинного объяснения с объяснением на основании мотивов в том случае, когда речь идет о бессознательных психических

процессах. Обычно эти два типа объяснения различаются. Причина действует как некая слепая сила, независимая от нашего сознания. Если в процессе рассуждения человек совершает логическую ошибку, это значит, что имеются какие-то причины этого факта. Но не мотив, ибо мотив предполагает сознание, а вряд ли человек нарушил в данном случае правила логики сознательно. Конечно, осуществление мотива предполагает действие некоторых причинных механизмов, ибо иначе нельзя было бы понять, каким образом наличие мотива вызывает определенные

действия человека. Однако мы различаем объяснение на основании причин и на основании мотивов (об этом писал Витгенштейн, и ряд его учеников разрабатывал эту тему). Между тем, в случае бессознательных

92 Часть I. Знание, человек, коммуникация

психических процессов объяснение на основании причин и на основании мотивов объединяется (Wittgenstein, 1982, p. 1-11). С одной стороны, эти процессы не контролируются сознанием. Поэтому они действуют причинным

образом (я совершаю некоторое действие не потому, что сознательно хотел его совершить, а потому, что меня толкает на это некий мой бессознательный импульс). С другой стороны, эти процессы — результат вытеснения того, что могло быть мотивом действия. Поэтому они сохраняют нечто от мотивов, т. е. имеют смысл (я совершаю некое действие не только потому, что меня толкает к нему некий слепой импульс, но потому, что я сам бессознательно стремлюсь совершить это действие). А это значит, что проникновение в область бессознательного имеет

определенное сходство с истолкованием мотивов действий человека, т. е. с герменевтическим анализом. Хотя речь может идти не о полном уподоблении работе герменевта, а именно только о сходстве. Ведь герме-невт имеет дело с сознательно написанным текстом или же с сознательно совершенным поступком. Бессознательные процессы не таковы. Поэтому они и могут принимать характер слепых сил. (Нельзя согласиться с П. Ри-кером и Ю. Хабермасом, что психоанализ — это просто герменевтическая процедура.) Фрейд, таким образом,

показал возможность такого знания, которое, не будучи естественнонаучным в привычном смысле этого слова, вместе с тем не разделяет особенностей классического гуманитарного знания. Это еще одна проблема, которая нуждается в серьезном обсуждении.

3. Фрейд поставил под вопрос тезис о единстве Я, тот тезис, который был бесспорным для всей классической мысли. Я, как показал Фрейд, сложно внутри себя, многослойно, не в ладах с собою. Вместе с тем весь смысл разработанной им теории и техники

психоанализа состоял в том, чтобы дать средства для восстановления этого единства. Пациент в сотрудничестве с психотерапевтом получает возможность проникнуть в глубины своего бессознательного, вывести на свет сознания то, что таилось в темной глубине психики, и тем самым овладеть неподконтрольными разуму собственными стихийными импульсами. Превращение больного в разумного человека, владеющего самим собой, и есть задача психоанализа как теории и врачебной практики. Если разумное индивидуальное Я, сознающее свое

единство и контролирующее само себя, не всегда является фактом нашей жизни, то это во всяком случае идеал с точки зрения Фрейда.

Легко видеть, что революционный разрыв с рядом традиций европейской философской и научной мысли сочетается у Фрейда с приверженностью к некоторым основополагающим идеям Просвещения. Это понимание гуманизма как овладения внешними человеку природными и социальными силами и контроля за ними с помощью специальных технических систем. Это представление о человеческой

свободе как о полной независимости от внешних сил (в том числе и от других людей). Фрейд распространяет эту идею на самого человека: овладение индивидом бессознательными силами собственной психики и контроль за ними с помощью разработанной им техники психоанализа.

О философских уроках З.

Фрейда 93

В контексте того, что происходит в современной культуре, в это понимание необходимо внести серьезные поправки. Они могут делаться по-разному и на разных

основаниях.

Можно сделать упор на том, что включенность современного человека в разные не интегрированные между собой потоки коммуникации вообще ставит под вопрос достижение единства Я. В этом случае считается, что существуют не только плохо ладящие между собою Я и Id, но что Я вообще распадается. Я как некое единство вообще исчезает, и в этом нет ничего плохого, считают представители этой позиции, ибо единство сознания, центрирующегося вокруг Я, не только не является фактом

современной жизни, но не может быть и идеалом. Такая позиция развивается сегодня рядом философом и психологов, в частности, американским социальным психологом К. Джердженом (Gergen, 1991).

Мне представляется, что отказ от идеи единства Я чреват серьезными последствиями, ибо влечет за собой пересмотр не только некоторых идей Просвещения, но многих основ европейской культуры в целом и ставит под сомнение возможность ответственного поведения. Я думаю, что более перспективной является концепция, согласно которой Я

может быть понято как результат коммуникативных отношений с другими. В рамках этих отношений Я не только существует, но и поддерживается. Единство Я тоже может существовать (или может разрушиться) только в этом контексте. В этих же коммуникативных рамках может быть понято и взаимоотношение сознания как специфического дискурсивного образования с нерелефлексивными слоями психики. Такой подход, сохраняя идею единства Я как некоего заданного нашей культурой идеала, позволяет показать его сложность и

многослойность, возможность коллизий между его разными слоями и вместе с тем зависимость этого единства от взаимоотношений Я и других. Подобный подход развивается ныне рядом исследователей в разных странах.

Словом, и в этом отношении Фрейд задал такую проблематику, которая является сегодня очень актуальной и которая вместе с тем оказалась более сложной, чем это ему представлялось.

Главная заслуга Фрейда, как мне представляется, заключается в том, что он сумел разрушить некоторые глубоко укорененные традиции

мышления в науках о человеке и по существу открыл новый континент проблем. Что касается его решений, то одни из них выдержали проверку временем, другие нет. Лучшая форма уважения к наследию этого великого человека — обсуждение поставленных им проблем, критический анализ как его, так и других решений. А проблемы эти связаны, ни много ни мало, с современным пониманием человека.

Л. Витгенштейн и некоторые традиции отечественной

МЫСЛИ

На первый взгляд стиль мышления Витгенштейна, его понимание философии и методов работы в ней не только весьма далеки от традиций русской мысли, но в чем-то ей противостоят. В самом деле, с одной стороны, нацеленность на решение глобальных смысложизненных проблем, склонность к широким обобщениям, воспарение в «трансцендентные» выси, характерные для русской философской традиции, а с другой стороны, культивирование

тщательного анализа отдельных конкретных случаев, ориентация на максимальную ясность этого анализа, понимание его как прежде всего языкового, отношение к метафизике как к своеобразной болезни ума — казалось бы, эти две установки не только не имеют между собой ничего общего, но находятся в разных измерениях.

И тем не менее хорошо известен факт постоянного и стойкого интереса Витгенштейна к русской культуре. Это и прошедшая через всю его жизнь любовь к Толстому и Достоевскому. Это и неудавшаяся попытка поселиться в СССР и

связанная с ней поездка в нашу страну. Дело здесь не просто в отдельных особенностях личности, не имеющих отношения к философской концепции, а все-таки нечто большее. Витгенштейна глубоко роднит с русской философией (и русской культурой вообще) неприятие сциентистско-технократического подхода в понимании мира и человека и отталкивание от той традиции в понимании субъективности (по крайней мере во второй период его творчества), которая рассматривает ее в качестве замкнутого на себя «внутреннего мира» — эта традиция

была господствующей в западной философии в течение последних столетий и оказала влияние на многие науки о человеке, да и на культуру в целом.

Я попробую показать, что данное обстоятельство допускает возможность взаимодействия некоторых подходов, развивавшихся в отечественной философии и науках о человеке с рядом идей Витгенштейна и что — более того — данная возможность получает в настоящее время интересную реализацию, которая в свою очередь ставит ряд принципиальных вопросов, касающихся понимания

возможностей и перспектив познания вообще, познания человека в частности.

Но сначала несколько подробнее о том, как я вообще понимаю место Витгенштейна в современной философии, науках о человеке и вообще в современной культуре.

Для меня смысл и значение феномена Витгенштейна состоит прежде всего в том, что его концепция означает некоторый поворот от понимания человека, мира и науки, сложившегося в европейской культуре примерно триста лет тому назад и определившего развитие и

философии, и наук о человеке, и сам образ науки, научности, понимание

Л. Витгенштейн и некоторые традиции отечественной мысли

95

того, что наука может и должна. Что же касается той традиции, которой Витгенштейн противостоит, то она характеризуется некоторыми взаимосвязанными чертами. Прежде всего это понимание человека как существа «выключенного» из мира и чисто внешне к нему относящегося. Отсюда возможность манипулировать внешними вещами и событиями, точно предсказывать и

направлять ход последних. В центре человека находится то, что существует как бы «вне мира»: это область сознания, это образы, переживания, к которым имеет доступ только сам субъект. Нахождение Метода получения знания, сама возможность обоснования знания, контролирования процедур его получения предполагают прежде всего опору на данные сознания, ибо именно эти данные и есть то, что несомненно и самоочевидно. Отсюда возникает ряд проблем, по существу неразрешимых при таком подходе: внешнего мира, других

сознаний, обоснования индукции и др. В науках о человеке (в психологии, в частности) эта установка ведет к признанию интроспекции в качестве метода исследования психической жизни.

Витгенштейн решительно отказывается от этой установки. Он пересматривает понимание науки, считая, что наука — это лишь одна из «языковых игр» (в его терминологии), развитие которой достаточно прихотливо, и самоследование правилам которой не предопределено. Он отвергает мысль о возможности предсказывать и контролировать человеческое

поведение, о возможности построить науку о человеке, похожую на точные науки, о возможности иметь в этих науках эксперимент, подобный тому, что имеет место в науках естественных.

Вместо всего этого он предлагает идею «жизненных форм», идею практики, предполагающей коммуникацию и правила, идею языковых игр и принципиальной необосновываемости этих языковых игр и «форм Жизни», их принятие на основе молчаливого согласия участников коммуникации, на основе включения этих участников в определенного рода практику, или

традицию, на основе принципиального доверия к этой практике.

Науки о человеке изучаются Витгенштейном прежде всего на материале психологии. Философ вообще считал, что основные проблемы психологии имеют не столько эмпирический, сколько концептуальный характер и связаны с анализом логических связей (или, как предпочитал он выражаться, с анализом грамматики) основных понятий психологии. А эти понятия выражаются в обыденном языке, в разных языковых играх, соответствующих разным формам

жизни. Поэтому витгенштейновская философия психологии — это прежде всего критика основных теоретических конструкций, из которых исходила современная ему психология (а он внимательно изучал работы многих современных ему психологов, в частности, В.Джеймса, В. Келера и др.) и вместе с тем формулировка того понимания психических феноменов, которое Витгенштейн считал адекватным, соответствующим правилам употребления психологических терминов в обычной речевой коммуникации. Анализ этой речевой коммуникации

(в разных языковых играх) и является по мнению философа ключом к пониманию того, что мы считаем психической жизнью.

96 Часть I. Знание, человек, коммуникация

По Витгенштейну философия вообще может больше сказать о психической жизни, чем психология. Философ был довольно низкого мнения о возможностях психологии как науки (Wittgenstein, 1980). Он подчеркивал, что отличия психологии от естественных наук связаны вовсе не с тем, что первая еще недостаточно созрела как

научная дисциплина (это было мнением многих психологов в 20-е, 30-е гг., в частности, В. Келера, которого Витгенштейн изучал), а с тем прежде всего, что психологическое знание принципиально иного рода, чем знание естественнонаучное. В отличие от естествознания, бессмысленно даже предполагать возможность какого-то революционного открытия в психологии, переворачивающего наши представления, ибо все основное о нашей психической жизни нам известно из нашего обычного опыта, выраженного в

языке. В актах речевой коммуникации и выражается наша психическая жизнь. Для того, чтобы выяснить взаимоотношения между основными состояниями сознания (ощущения, чувственные впечатления, представления, эмоции), диспозициями (эмоциональные установки, формы убежденности), психическими действиями (переживания, тенденции, акты воли), возможностями (знание, понимание), достаточно философского анализа различного рода языковых игр (в которых акты коммуникации вплетены в разного

рода действия и сами выступают как действия).

Психологический эксперимент мало что может дать в этом отношении. Что же касается возможности предвидеть действия другого человека, формулировать законы его поведения (по образцу тех законов, которые формулируются в естественных науках), то так называемая научная психология вряд ли что может предложить. Действия другого человека вообще в большинстве случаев непредсказуемы. Тем не менее знание о другом человеке и возможность если и не предсказать, то понять его действия, можно

получить. Но это знание (во многом интуитивное) не вырабатывается в психологии, а возникает в ходе практической коммуникации с другим, в результате которой устанавливается практическая согласованность действий и взаимопонимание (которое, как правило, не вербализуется, ибо лежит в основе самой коммуникации).

Витгенштейн пытается вообще снять оппозицию, определившую все развитие философии и наук о человеке (в частности, психологии) после Декарта: субъективного и объективного, внутреннего (в

субъективном мире сознания (происходящего) и внешнего (имеющего место в мире физических предметов и процессов).

Итак, что же такое «субъективный мир»? Для самого Витгенштейна это связано с вопросом о том, что такое значение. Обычный (и традиционный для европейской философии) взгляд состоит в том, что значение слов — это образы в нашем сознании или же некоторые субъективные переживания. Но что значит «внутри»? Где у нас гарантии того, что мы имеем сейчас дело с тем же самым переживанием, с каким мы

имели дело раньше (и соответственно можем использовать то же самое слово для его обозначения)? Где способ проверки (критерий) того, что слово правильно применено? Только в языковом сообществе. Именно вследствие того, что

Л. Витгенштейн и некоторые традиции отечественной мысли 97

все психические процессы имеют коммуникативный характер и опосредованы языком, ничего «чисто внутреннего» быть не может. Язык имеет публичный, общественный

характер. Именно в этой сфере публичности формулируются критерии употребления языковых выражений (я не буду останавливаться на витгенштейновском различии критериев и симптомов). Поэтому частный, приватный язык, не имеющий общественного употребления невозможен, так как он не позволяет проверить правильность употребления соответствующих критериев (по вопросу о возможности приватного языка была большая дискуссия среди современных английских авторов). Витгенштейн пытается показать на

примере анализа ощущений, образов и других психических процессов невозможность их понимания как происходящих в особом чисто субъективном мире. В качестве особо показательного примера выбирается понятие боли как такого психического переживания, которое кажется на первый взгляд чем-то несомненно субъективным, принадлежащим только мне и доступным только мне «изнутри». Витгенштейн на примере этого понятия показывает, что переживание боли, поскольку оно включено в определенную форму жизни и языковую игру (а

человеческих переживаний, не включенных в языковые игры, просто не существует) обязательно также выражается и вовне: в виде восклицаний, определенных гримас, движений и т.д. (а это тоже средства коммуникации). Что принципиально важно, так это то, что выражение вовне в данном случае (а в других случаях, тем более) не есть нечто внешнее для выражаемого, а в действительности является способом его осмысления, а поэтому и способом конституирования. То же самое относится к витгенштейновскому анализу памяти, образов и др. психических

феноменов.

Витгенштейновская философия психологии противостоит ряду парадигм психологической науки: не только интроспекционизму — самому влиятельному подходу в психологии вплоть до 20-х гг. нашего столетия, — но и современной когнитивной психологии, исходящей из компьютерной метафоры (поэтому ряд сторонников витгенштейновского подхода выступают сегодня с критикой когнитивной психологии и когнитивной науки в целом).

А теперь я хочу показать, как витгенштейновское понимание

может вступить в интересное взаимодействие с некоторыми подходами, развивавшимися в отечественной философии и науках о человеке (при этом, что особенно важно, эти подходы развивают некоторые устойчивые традиции русской мысли).

Тут можно было бы многое сказать о М. Бахтине (тем более, что его работы, как теперь выясняется, Витгенштейн читал). Ибо для Бахтина тоже исходный пункт всей его концепции — это критика декартовской традиции, это идея Я как отклика на обращение другого человека, идея диалога, мысль о том,

что культура существует на границе, о том, что и Я в некотором смысле находится на границе, т. е. как бы существует вне себя, что в этом смысле нет ничего чисто внутреннего. Отсюда развиваемая Бахтиным диалектика Я для себя и Я для другого. Очень

98 Часть I. Знание, человек, коммуникация

интересно было бы сопоставить рассуждения о Я у раннего и позднего Витгенштейна с соответствующими рассуждениями Бахтина.

В «Логико-философском

трактате» Витгенштейн пишет о том, что субъект не принадлежит миру, но есть граница мира, что так же принципиально обстоит дело с глазом, который не принадлежит собственному полю зрения, что отсюда вытекает в некотором смысле правота солипсизма, совпадающего с реализмом (Витгенштейн, 1994а, с. 56—57). Для позднего Витгенштейна этот же вопрос выглядит принципиально иначе. Индивид существует «для себя», осознает себя лишь потому, что он включен в сеть коммуникативных связей с другими, в определенную форму жизни.

Бахтин уже в 20-е гг. показывает, что с точки зрения самопереживания убедительным может быть солипсизм, но что мы принципиально не можем согласиться с тем же солипсизмом, предлагаемым от имени другого человека. Именно отношение к другому конституирует реальное переживание Я, а не то, из которого исходила философская традиция (Бахтин, 1979, с. 37-38).

Но я не буду заниматься детальным сопоставлением Бахтина и Витгенштейна потому что, хотя это сопоставление может быть интересным (и я думаю сделать его в

другой работе), но все же реального взаимодействия между идеями этих мыслителей я не знаю. Я хочу рассказать о реальном факте взаимодействия идей Витгенштейна и одного из отечественных мыслителей. Речь идет о Выготском.

Одна из основных идей Выготского заключается в том, что высшие психические функции возникают как результат перехода из отношений собеседников, участников коммуникации во внутренние отношения (Выготский, 1982). Иными словами, интер-отношения превращаются в интра-отношения. То, что мы называет

«внутренним», миром сознания, субъективным миром — это продукт языковой, коммуникационной практики. Это в сущности та же мысль, что и у Витгенштейна. И та же критика нередко раздается как по адресу Витгенштейна, как и по адресу Выготского: как может осуществляться коммуникация, если она не осмысливается, если нет ничего «внутри». Между тем, согласно Выготскому, то, что мы называем «внутри», есть просто особый способ коммуникативной деятельности, отношения к другому (внутренняя речь). Но внутренняя речь возникает на основе речи

внешней.

Имеется ряд попыток соединения идей Выготского и Витгенштейна со стороны как философов, так и психологов (укажу имена Ст. Тулмина, Д. Бэкхерста, отчасти Дж. Брунера). Самой интересной и влиятельной попыткой такого рода является концепция «дискурсивной психологии», разработанная известным английским философом и психологом Р. Харре. В настоящее время в ее развитии и эмпирической проверке принимает участие целый ряд философов и психологов в Англии, США и других странах (Harre, 1984; Harre, Gilleit, 1994).

В этой связи я хотел бы сделать одно важное замечание. Дело в том, что Витгенштейн противопоставляет философский анализ как в некотором смысле внеопытный (исследование глубинной грамматики

Л. Витгенштейн и некоторые традиции
отечественной мысли 99

языковых игр) и эмпирическое (в частности, психологическое) исследование. С точки зрения тех исследований, о которых я сейчас говорю, такой непроходимой стены между двумя типами исследований не существует. Если мы примем во внимание, что языковые игры

вплетены в формы жизни и неотрывны от них, что эти формы исторически и культурно изменчивы, то можем прийти к выводу о том, что философское исследование глубинной грамматики языковых игр опирается на эмпирический факт существующего разнообразия этих игр в пространстве и времени, что поэтому философский, культурологический и психологический анализ могут плодотворно взаимодействовать между собой.

Одна из основных идей подхода Р. Харре состоит в том, что психические феномены и есть акты

нашего дискурсивного поведения. Ничего другого в них нет. Что касается соответствующих субъективных переживаний, то они могут сопровождать акты дискурса, а могут их и не сопровождать. Эта революционная установка сопровождается соответствующим изменением онтологии психологии как научной дисциплины. Если обычная научная онтология (Харре называет ее ньютоновской) в качестве средств локализации изучаемых объектов использует пространство и время, в качестве самих изучаемых объектов — вещи и процессы, а в качестве отношений

между объектами выделяет прежде всего причинные связи, то онтология, соответствующая по мнению Харре предлагаемому им подходу в психологии (эту онтологию он называет *выготскианской*), исходит соответственно из совокупности людей (средства локализации), речевых актов (изучаемые объекты) и речевых правил и нарративных конвенций (отношения между объектами). Харре исходит из того, что психология должна самым серьезным образом считаться с теми способами выделения психических феноменов, которые зафиксированы

в обыденном языке, ибо это и характеризует те речевые акты, которые являются объектами психологического исследования. Но психология не обязана ограничиваться теми значениями, которые выражены в обычном языке, ибо она пытается не просто описать речевые акты, но и понять их.

Хотя психические процессы не обязательно сопровождаются субъективными переживаниями, тем не менее эти переживания (осознание чего-то как происходящего «внутри») играют определенную и при том важную роль. Традиционная,

последекартовская философия и психология пыталась из процессов «внутренних» вывести процессы «внешние» (субъекту дан он сам и состояния его сознания; отсюда вопрос: как может он знать нечто о внешнем мире и о другом человеке и т.д.). Витгенштейн пытался показать невозможность того, что мы называем «внутренним», без «внешнего», невозможность существования субъективного как особого мира, невозможность приватного языка и т. д. Харре ставит иную задачу. Даны процессы intersубъективной коммуникации, дискурсивные практики. Как из них

может возникнуть нечто переживаемое как «внутреннее», как субъективное, как центрирующееся вокруг моего Я, отвечающего за мою психическую жизнь и за единство моей личности? Харре пытается ответить именно на этот вопрос в целом ряде своих работ. И для этого

100 Часть I. Знание, человек, коммуникация

ответа он считает необходимым обратиться прежде всего к идеям Л. Выготского. Подход Харре очень интересен потому, что опирается не только на определенные философские соображения, но и

пытается осмыслить ряд конкретных результатов психологических исследований.

Харре показывает, что вообще традиционное противопоставление «субъективного» и «объективного» в связи с изучением психических процессов теряет смысл. Процессы могут быть публичными по форме их выражения и коллективными по способу их осуществления, они могут быть коллективными в последнем смысле, но приватными по форме их выражения, они могут быть приватными и в первом смысле, и во втором, наконец, они могут быть приватными,

индивидуальными по способу осуществления, но публичными по форме выражения. То, что традиционно связывалось с «внутренним» миром, относится в строгом смысле слова лишь к третьему случаю. Харре пытается использовать знаменитую идею Выготского о том, как процессы, совершавшиеся между индивидами, участвующими в процессе речевого общения, становятся процессами «внутри» индивида, соответствующим образом преобразуясь.

Таким образом, идеи Выготского приобретают новый смысл и

получают новую интерпретацию, попадая в контекст идей, возникших в иной философской ситуации и в иной культуре. В отечественной психологии идеи Выготского были восприняты прежде всего в рамках деятельност-ного подхода, в котором они *были* ассимилированы, но вместе с тем включены в состав концепции, которая исходила не из анализа актов речевой коммуникации, а из исследования взаимоотношений действий и операций в составе более широких по объему и содержанию единиц деятельности. Харре использует идеи Выготского в составе своей

концепции, для которой деятельность как предмет психологического изучения неотделима от соответствующих речевых актов, которые сами в свою очередь рассматриваются как действия (коммуникация как действие, как создание, порождение чего-то).

Я не могу анализировать ряд интересных идей Харре, возникших в частности, как результат синтеза идей Витгенштейна и Выготского: выведение понятия Я из процесса развития речевых коммуникаций (и возможности существования индивида без Я в определенных

типах культур и коммуникаций), культурно-исторический характер эмоций, процессы коллективной памяти, процессы распределенного (т. е. совершающегося между индивидами) мышления и т.д.

Особого внимания заслуживает принципиальная для Харре идея о том, что многие психические состояния часто бывают недоопределенными и получают определенность лишь в процессе речевых коммуникаций с другими. Тот или иной способ коммуникации определяет в этом смысле и психические феномены. Отсюда вытекает важное следствие в

отношении возможности изучения психических феноменов. Ведь психолог, изучающий психические процессы, вступает в определенную коммуникативную связь с тем, кого он изучает. Не влияет ли в данном случае сам акт коммуникации на характер тех процессов, которые подлежат

Л. Витгенштейн и некоторые традиции отечественной мысли
101

изучению? Харре считает, что влияет. В последних своих работах он все более подчеркивает следующую идею: задача психологии

не в том, чтобы находить законы психической жизни, не в том, чтобы предвидеть и тем более контролировать действия других людей а в том, чтобы научиться понимать людей. То, что обычно считается психологическим экспериментом, в действительности является вовсе не экспериментом в строгом смысле этого слова.

Таким образом, взаимодействие идей Витгенштейна и Выготского порождает ряд интересных философских вопросов, относящихся к пониманию самой возможности знания в науках о человеке и характера этого знания. Мне

представляется, что этот круг проблем заслуживает самого пристального внимания наших исследователей и демонстрирует возможности современного развития некоторых традиций отечественной философской и гуманитарной мысли.

Часть II

ПРОБЛЕМЫ И ПРИНЦИПЫ ЭПИСТЕМОЛОГ НОВОЕ РАССМОТРЕНИ

В связи с подготовкой текстов для «Новой философской Энциклопедии» мне пришлось вновь обратиться к рассмотрению некоторых ключевых проблем и принципов эпистемологии. И вот тут-то стало ясно, что, во-первых, нельзя ныне анализировать эти проблемы, не учитывая их современного, т. е. неклассического смысла, и что, во-вторых, необходимо пересмотреть некоторые догматически принимавшиеся в нашей эпистемологии положения. Речь идет не только о понятиях так называемой теории отражения, но также и о смысле таких понятий, как

ощущение, восприятие, объективность и многие другие. По всем этим вопросам мне пришлось четко формулировать свою позицию, которую в таком виде в нашей философии пока никто не высказывал (например, тезис о том, что ощущений, как они понимались в классической эпистемологии и психологии, не существует). Специально пришлось писать о теории отражения, как она у нас понималась, о так называемом субъект-субъектном отношении (которого, с моей точки зрения, не существует) и о многих других сюжетах. Читатель обнаружит

выражение необычной для нашей литературы позиции практически во всех публикуемых здесь статьях. О некоторых проблемах у нас просто по сути дела не писали, например, о Я как проблеме эпистемологии, хотя эта проблема всегда была одной из основных тем классической философии и ныне является одной из наиболее дебатированных в эпистемологии и психологии. О сознании и самосознании писалось на первый взгляд много, но действительные философские трудности, связанные с их пониманием, по сути дела просто обходились и не анализировались.

В совокупности данные статьи дают краткий очерк неклассической эпистемологии в ее сопоставлении с классической.

Теория познания (гносеология, эпистемология)

Раздел философии, в котором анализируется природа и возможности знания, его границы и условия достоверности.

Ни одна философская система, поскольку она претендует на нахождение предельных оснований

знания и деятельности, не может обойтись без исследования этих вопросов. Однако теоретико-познавательная проблематика может содержаться в философской концепции и в имплицитном виде, например, через формулирование онтологии, которая неявно определяет возможности и характер знания. Знание как проблема специально исследуется уже в античной философии (софисты, Платон, Аристотель), хотя и в подчинении онтологической тематике. Теория познания оказывается в центре всей проблематики западной философии

в XVII веке: решение теоретико-познавательных вопросов становится необходимым условием исследования всех остальных философских проблем. Складывается **классический** тип теории познания. Правда, сам термин «теория познания» появляется довольно поздно — только в 1832 г. До этого данная проблематика изучалась под другими названиями: анализ ума, исследование познания, критика разума и др. (обычно термин «эпистемология» употребляется как синонимичный термину «теория познания»). Однако некоторые философы, например, К. Поппер,

относят к эпистемологии только изучение научного познания). Теория познания продолжала занимать центральное место в западной философии вплоть до середины XX века, когда появляется необходимость в переосмыслении самих способов постановки ее проблем и способов решения, выявляются новые связи теории познания и других областей философии, а также науки и культуры в целом. Возникает **неклассическая** теория познания. Вместе с тем в это время появляются философские концепции, которые либо пытаются отодвинуть

теоретико-познавательную тематику на периферию философии, либо даже отказаться от всей проблематики теории познания, «преодолеть» ее.

Понимание характера проблем теории познания, ее судьбы и возможного будущего предполагает анализ двух ее типов: классического и неклассического.

В классической теории познания можно выделить следующие особенности.

1. Критицизм. В сущности вся философия возникает как недоверие к традиции, к тому, что навязывается индивиду внешним (природным и

социальным) окружением. Философия — это способ самоопределения свободной личности, которая полагается только на себя, на собственные силы чувства и разума в нахождении предельных оснований своей

104 Часть II. Проблемы и принципы эпистемологии

жизнедеятельности. Поэтому философия выступает также и как критика культуры. Теория познания — это критика того, что считается знанием в обыденном здравом смысле, в имеющейся в данное время науке, в других философских системах. Поэтому исходной для

теории познания является проблема иллюзии и реальности, мнения и знания. Эта тематика была хорошо сформулирована уже Платоном в диалоге «Теэтет». Что считать знанием? Ясно, что это не может быть общепринятым мнением, ибо оно может быть общим заблуждением, это не может быть и просто мнением, которому соответствует реальное положение дел (т. е. *истинным* высказыванием), ибо соответствие между содержанием высказывания и реальностью может быть чисто случайным. Платон приходит к выводу о том, что знание

предполагает не только соответствие содержания высказывания и реальности, но и **обоснованность** первого (Платон, 1993). Проблема обоснования знания становится центральной в западноевропейской философии, начиная с XVII века. Это связано со становлением нетрадиционного общества, с появлением свободного индивида, полагающегося на самого себя. Именно в это время происходит то, что иногда называют «эпистемологическим поворотом». Что именно можно считать достаточным обоснованием знания? Этот вопрос оказывается в центре

философских дискуссий. Теория познания выступает прежде всего как критика сложившихся метафизических систем и принятых систем знания с точки зрения определенного идеала знания. Для Ф. Бэкона и Р. Декарта — это критика схоластической метафизики и перипатетической науки. Для Д. Беркли — это критика материализма и ряда идей новой науки, в частности, идеи абсолютного пространства и времени в физике Ньютона и идеи бесконечно-малых величин в разработанном в это время дифференциальном и интегральном исчислении (последующая история

науки показала правоту критического анализа Беркли некоторых основоположений науки Нового времени). Кант использует свою теоретико-познавательную конструкцию для демонстрации невозможности традиционной онтологии, а также и некоторых научных дисциплин (например, психологии как теоретической, а не описательной науки) (Кант, 1965). Сама система кантовской философии, в основе которой лежит теория познания, носит название критической. Критицизм определяет главный пафос и других теоретико-познавательных построений

классического типа. Так, например, для Э. Маха его теория познания выступает как способ обоснования идеала описательной науки, а в связи с этим критики идей абсолютного пространства и времени классической физики (эта критика была использована А. Эйнштейном при создании специальной теории относительности), а также атомной теории (что было отвергнуто наукой). Логические позитивисты использовали свой теоретико-познавательный принцип верификации для критики ряда утверждений не только в философии, но и в науке (в физике, в

психологии), а К. Поппер с помощью теоретико-познавательного принципа фальсификации пытался продемонстрировать ненаучность марксизма и психоанализа (Поппер, 1983 а, с. 240—253).

Теория познания (гносеология,
эпистемология) 105

2. Фундаментализм и нормативизм. Сам идеал знания, на основе которого решается задача критики, должен быть обоснован. Иными словами, следует найти такой фундамент всех наших знаний, относительно которого не возникает никаких сомнений. Все то, что

претендует на знание, но в действительности не покоится на этом фундаменте, должно быть отвергнуто. Поэтому поиск основания знаний не тождествен простому выяснению причинных зависимостей между разными психическими образованиями (например, между *ощущением*, *восприятием* и *мышлением*), а направлен на выявление таких знаний, соответствие которым может служить **нормой**. Иными словами, следует различать то, что фактически имеет место в познающем сознании (а все, что в нем есть, например, иллюзия

восприятия или заблуждение мышления, чем-то **причинно** обусловлено) и то, что **должно** быть для того, чтобы считаться знанием (т. е. то, что соответствует норме). При этом в истории философии нередко нормативное смешивалось с фактически сущим и выдавалось за последнее.

В этом своем качестве теория познания выступала не только в качестве критики, но и как средство утверждения определенных типов знания, как средство их своеобразной культурной легитимации. Так, согласно Платону чувственное восприятие не может

дать знание, по-настоящему можно
знать только то, о чем учит
математика. Поэтому с этой точки
зрения в строгом смысле слова не
может быть науки об эмпирических
феноменах, идеал науки —
геометрия Эвклида. По Аристотелю
дело обстоит иначе: чувственный
опыт говорит нечто о реальности.
Опытная наука возможна, но она не
может быть математической, ибо
опыт качествен и не
математизируем. Новоевропейская
наука, возникшая после Коперника и
Галилея, по сути дела синтезировала
программы Платона и Аристотеля в
виде программы математического

естествознания (Гайденко, 1980), основанного на эксперименте: эмпирическая наука возможна, но не на основе описания того, что дано в опыте, а на основе искусственного конструирования в эксперименте (а это предполагает использование математики) того, что исследуется. В основе этой программы лежит определенная теоретико-познавательная установка: реальность дана в чувственном опыте, но ее глубинный механизм постигается с помощью ее препарирования и математической обработки. Теория познания в этом случае выступает как способ

обоснования и узаконения новой науки, которая противоречит и старой традиции, и здравому смыслу, является чем-то странным и необычным.

В это же время происходит разделение теоретико-познавательных концепций на *эмпиризм* к *рационализм*. С точки зрения первых обоснованным может считаться только то знание, которое в максимальной степени соответствует данным чувственного опыта, в основе которого лежат либо *ощущения* (*сенсуализм*), либо «чувственные данные» (*неореализм*), либо элементарные протокольные

предложения (*логический эмпиризм*). Вторые в качестве знания рассматривали только то, что вписывается либо в систему «врожденных идей» (Декарт, Спиноза), либо в систему априорных

106 Часть II. Проблемы и принципы эпистемологии

категорий и схем разума (Гегель, *неокантианцы*). Кант пытался занять некую третью позицию в этом споре.

Другое большое и принципиальное разделение, характерное для классической теории познания — это разделение

на психологистов и антипсихологистов. Конечно, все философы различали причинное объяснение тех или иных феноменов сознания и их нормативное оправдание. Однако для психологистов (к ним относятся все эмпирики, а также некоторые сторонники теории «врожденных идей») норма, обеспечивающая связь познания с реальностью, коренится в самом эмпирически данном сознании. Это — определенный факт сознания. Теория познания в этой связи основывается на психологии, изучающей эмпирическое сознание.

Исторически многие исследователи в области теории познания были одновременно и выдающимися психологами (Д. Беркли, Д. Юм, Э. Мах и др. (Беркли, 1978; Юм, 1965; Мах, 1908)). Для анти-психологистов теоретико-познавательные нормы, говорящие не о сущем, а о должном, не могут быть просто фактами индивидуального эмпирического сознания. Ведь эти нормы имеют всеобщий, обязательный и необходимый характер, они не могут быть поэтому получены путем простого индуктивного обобщения чего бы то ни было, в том числе и работы эмпирического сознания и

познания. Поэтому их источник следует искать в другой области. Для философского *трансцендентализма* (Кант, неокантианцы, *феноменология*) этой областью является трансцендентальное сознание, отличное от обычного эмпирического, хотя и присутствующее в последнем. Методом теоретико-познавательного исследования в этом случае не может быть эмпирический анализ психологических данных. Для Канта — это особый трансцендентальный метод анализа сознания (Кант, 1965). Феноменологи в качестве метода теоретико-познавательного

исследования предлагают особое интуитивное схватывание сущностных структур сознания и их описание. Теория познания в последнем случае оказывается вовсе не теорией в точном смысле слова, а дескриптивной дисциплиной, хотя описание относится не к эмпирическим фактам, а к особому рода априорным феноменам (Гуссерль, 19946). К тому же эта дисциплина не зависит ни от каких других (в том числе и от психологии), а предшествует им. Неокантианцы решают эту проблему иначе: теория познания с их точки зрения пытается выявить

трансцендентальные условия
возможности знания. Для этого
специалист по теории познания (а
философию неокантианцы сводят к
теории познания) должен
подвергнуть анализу знание,
объективированное и текстах, и
прежде всего в текстах научных.
Теория познания выступает при
таком ее понимании как, с одной
стороны, анализирующая
эмпирически данные тексты, а с
другой, выявляющая в результате
этого анализа не эмпирические, а
априорные зависимости (Кассирер,
1916; Cassirer, 1906).

Анти-психологизм в теории

познания был своеобразно продолжен в аналитической философии. Здесь он был понят как анализ языка. Правда, сам этот анализ является уже не трансцендентальной процедурой, а процедурой вполне эмпирической, но имеющей дело уже не с фактами

Теория познания (гносеология,
эпистемология) 107

эмпирического сознания (как это было у психологистов), а с фактами «глубинной грамматики» языка. В рамках этого подхода теория познания была истолкована как аналитическая дисциплина, а старая

теория познания раскритикована, в частности Л. Витгенштейном, как несостоятельная «философия психологии» (Витгенштейн, 1994 а, с. 24). Такие теоретико-познавательные принципы, задающие нормативы знания, как верификация и фальсификация, были поняты как укорененные в структурах языка. В этой связи был четко разделен «контекст открытия» того или иного утверждения, являющийся предметом психологического исследования, от «контекста обоснования», с которым имеет дело философский, теоретико-познавательный анализ. Ранняя

аналитическая философия, особенно такие ее версии, как логический позитивизм, разделяют основные установки классического теоретико-познавательного анти-психологизма.

Своеобразно анти-психологистское понимание теории познания (эпистемологии) К. Поппером (Поппер, 1983 б, с. 439-495). Для него она должна быть основана на изучении истории научного познания, объективированной в текстах («объективного знания») — в этом он схож с неокантианцами. Теория познания (эпистемология) не имеет дела с индивидуальным субъектом.

А поскольку согласно К. Попперу другого субъекта, помимо индивидуального, не существует, эпистемология не имеет отношения к субъекту вообще («эпистемология без познающего субъекта»). Однако в отличие от неокантианцев К. Поппер считает, что эпистемология должна пользоваться методами эмпирической науки. Это означает, в частности, что теоретико-познавательные обобщения в принципе могут быть подвергнуты ревизии.

3. Субъектоцентризм. В качестве несомненного и неоспоримого базиса, на котором

можно строить систему знания, выступает сам факт существования субъекта. С точки зрения Декарта — это вообще единственный самодостовверный факт. Во всем остальном, в том числе и в существовании внешнего моему сознанию мира и других людей, можно усомниться (таким образом, критицизм, характерный для всей классической теоретико-познавательной традиции, многократно усиливается принятием этого тезиса). Знание о том, что существует *и* сознании — неоспоримо и непосредственно. Знание о внешних моему сознанию

вещах — опосредованно (Декарт, 1950). Для эмпириков таким неоспоримым статусом обладают данные в моем сознании ощущения. Для рационалистов — это априорные формы сознания субъекта. Так возникают специфические проблемы классической теории познания: как возможно знание внешнего мира и сознания других людей? Их решение оказалось весьма трудным (хотя был предложен целый ряд таковых), в том числе не только для философии, но и для эмпирических наук о человеке, принявших субъектоцентрическую установку

классической теории познания, в частности для психологии. Для целого ряда философов и ученых, разделявших принципиальную установку классической теории познания относительно непосредственной данности состояний сознания и в то же время не сомневавшихся в такой же очевидности факта существования инстинктивных предметов (теоретико-

108 Часть II. Проблемы и принципы эпистемологии

познавательный реализм) оказалось трудным согласовать эти положения. Отсюда идеи Г. Гельмгольца об

«иероглифическом» отношении
ощущений к реальности, «закон
специфической энергии органов
чувств» И. Мюллера и др. Эти
реальные трудности в сущности
были просто обойдены как не
существующие в работе В.И.Ленина
«Материализм и
эмпириокритицизм», которая
исходит из реалистической
установки об объективном
существовании предметов познания
и в то же время из сенсуалистского
тезиса о том, что в основе всего
познания лежат ощущения (Ленин,
1957). Последние были истолкованы
В. И. Лениным как «субъективные

образы объективного мира», чем ощущения в действительности не являются и являться не могут (см. *ощущения*). На основе принятой в «Материализме и эмпириокритицизме» упрощенной установки многие сложные проблемы теории познания просто не могли обсуждаться. Ряд представителей теории познания предложил «снять» саму проблему отношения знания и внешнего мира, истолковав сознание субъекта в качестве единственной реальности: для эмпириков это ощущения, для рационалистов — априорные структуры сознания. Мир (в том

числе другие люди) выступает в этом случае либо как совокупность ощущений, либо как рациональная конструкция субъекта. С критикой этого положения выступили представители разных реалистических школ (неореализм, критический реализм), однако до тех пор, пока познание продолжало пониматься только как факт индивидуального сознания, как нечто, происходящее лишь «внутри» субъекта (хотя бы и причинно обусловленное событиями внешнего мира), отмеченные трудности не могли быть решены.

Если ^Декарт не различает

эмпирического и
трансцендентального субъектов, то
в последующем такое различие
осуществляется. Эмпирики и
психологи имеют дело с
индивидуальным субъектом,
трансценденталисты — с
трансцендентальным. Так,
например, для Канта является
несомненным, что предметы,
данные мне в опыте, существуют
независимо от меня как
эмпирического индивида. Однако
сам этот опыт сконструирован
трансцендентальным субъектом.
Трансцендентальное единство
apperceпции этого субъекта

является даже гарантом объективности опыта. Для Э. Гуссерля несомненной реальностью является данность феноменов трансцендентальному сознанию. Что касается соотношения этих феноменов с внешней реальностью, то от этих вопросов феноменология «воздерживается». Неокантианцы фрейбургской школы исходят из того, что теория познания имеет дело с «сознанием вообще», а марбургская школа неокантианства имеет дело скорее с «духом научности». Для ранних представителей аналитической философии, хотя язык и не является

принадлежностью только одного индивидуального субъекта, осмысленность высказывания получают от их отношения к субъективным данным опыта индивида.

Некоторые теоретико-познавательные концепции, которые являются классическими по большинству особенностей, в данном пункте выходят за эти пределы. Это относится, в частности, к теоретико-познавательной системе Гегеля, в которой сделана попытка преодолеть против-

Теория познания (гносеология,

положность субъективного и объективного как двух отдельных миров на основе Абсолютного Духа, который не является индивидуальным субъектом (ни эмпирическим, ни трансцендентальным). То же можно сказать и об «эпистемологии без познающего субъекта» К. Поппера (Поппер, 19836).

4. Наукоцентризм. Теория познания приобрела классический вид именно в связи с возникновением науки Нового времени и во многом выступала как средство легитимации этой науки.

Поэтому большинство теоретико-познавательных систем исходило из того, что именно научное знание, как оно было представлено в математическом естествознании этого времени, является высшим типом знания, а то, что говорит наука о мире, то и существует на самом деле. Многие проблемы, обсуждавшиеся в теории познания, могут быть поняты только в свете этой установки. Такова, например, обсуждавшаяся Т. Гоббсом, Д. Локком и многими другими проблема так называемых первичных и вторичных качеств, одни из которых (тяжесть, форма,

расположение и др.) считаются принадлежащими самим реальным предметам, а другие (цвет, запах, вкус и др.) рассматриваются как возникающие в сознании субъекта при воздействии предметов внешнего мира на органы чувств. Что существует реально и чего реально не существует, в данном случае полностью определяется тем, что говорила о реальности классическая физика. Кантовская теория познания может быть понята как обоснование классической ньютоновской механики. Для Канта факт существования научного знания является исходно оправданным. Два

вопроса его «Критики чистого разума» — «как возможна чистая математика» и «как возможно чистое естествознание» — не ставят под сомнение оправданность данных научных дисциплин, а лишь пытаются выявить теоретико-познавательные условия их возможности. Этого нельзя сказать о третьем вопросе кантовской «Критики» — «как возможна метафизика» — философ пытается показать, что с теоретико-познавательной точки зрения последняя невозможна. Для неокантианцев теория познания возможна только как теория науки.

Логические позитивисты видели задачу философии (аналитической теории познания) именно в анализе языка науки, а вовсе не обыденного языка. Согласно К. Попперу, эпистемология должна иметь дело только с научным знанием.

Можно говорить о том, что в последние десятилетия XX века начала постепенно складываться **неклассическая** теория познания, которая отличается от классической по всем основным параметрам. Изменение теоретико-познавательной проблематики и методов работы в этой области связано с новым пониманием

познания и знания, а также отношения теории познания и других наук о человеке и культуре. Это новое понимание в свою очередь обусловлено сдвигами в современной культуре в целом. Этот тип теории познания находится в начальной стадии развития. Тем не менее некоторые его особенности можно выделить.

1. Пост-критицизм. Это не означает отказа от философского критицизма (без которого нет самой философии), а только лишь понимание того фундаментального факта, что познание не может начаться с нуля,

на основе недоверия к всем традициям, а предполагает вписанность познающего индивида в одну из них. Данные опыта истолковываются в теоретических терминах, а сами теории транслируются во времени и являются продуктом коллективной разработки. На смену установке недоверия и поисков самодостоверности приходит установка **доверия** к результатам деятельности других. Речь идет не о слепом доверии, а только о том, что всякая критика предполагает некую точку

опоры, **принятие** чего-то, что не критикуемо в данное время и в данном контексте (это может стать объектом критики в другое время и в ином контексте). Эта идея хорошо выражена Л. Витгенштейном в его поздних работах (Витгенштейн, 1994б). Сказанное означает, что в коллективно выработанном знании может иметься такое содержание, которое не осознается в данный момент участниками коллективного познавательного процесса. Такое неосознаваемое мною *неявное* знание может иметься у меня и относительно моих собственных познавательных процессов (Полани,

1985). В истории познания разные традиции взаимно критикуют друг друга. Это не только взаимная критика мифа и науки, но и критика одной познавательной традиции с точки зрения другой в науке, например, математической и описательной традиций в биологии. В процессе развития знания может выясниться, что те познавательные традиции, которые казались полностью вытесненными или же отошедшими на периферию познания, обнаруживают новый смысл в новом контексте. Так, например, в свете идей теории самоорганизующихся систем,

разработанной И. Пригожи-ным, выявляется современный эвристический смысл некоторых идей древнекитайской мифологии (Пригожий, 1986; Степин, 1991).

2. Отказ от фундаментализма.

Он связан с обнаружением изменчивости познавательных норм, невозможности формулировать жесткие и неизменные нормативные предписания развивающемуся познанию. Попытки отделять знание от незнания с помощью таких предписаний, предпринятые в науке XX века, в частности логическим позитивизмом и операционализмом, оказались несостоятельными.

В современной философии существуют разные реакции на эту ситуацию.

Некоторые философы считают возможным говорить об отказе от теории познания как философской дисциплины. Так, например, некоторые последователи позднего Л. Витгенштейна, исходя из того, что в обыденном языке слово «знать» употребляется в нескольких разных смыслах, не видят возможности разработки единой теории познания. Другие (например, Р. Рорти (Рорти, 1996; Юлина, 1998)) отождествляют отказ от фундаментализма с концом теории познания и с вытеснением

теоретико-познавательных исследований философской герменевтикой.

Другие философы (а их большинство) считают возможность дать новое понимание этой дисциплины и в этой связи предлагают разные исследовательские программы.

Одна из них выражена в программе «натурализованной эпистемологии» У. Куайна (Quine, 1972). Согласно последнему, научная эпистемо-

Теория познания (гносеология, эпистемология)

логия должна полностью отказаться от выдачи предписаний, от всякого нормативизма и свестись к обобщению данных физиологии высшей нервной деятельности и психологии, использующей аппарат теории информации.

Известный психолог Ж. Пиаже разработал концепцию «генетической эпистемологии» (Piaget, 1950). В отличие от У. Куайна, он подчеркивает, что эпистемология имеет дело с нормами. Но это не те нормы, которые философ формулирует, исходя из априорных соображений, а те, которые он находит в результате

изучения реального процесса психического развития ребенка, с одной стороны, и истории науки, с другой. Дело в том, что познавательные нормы являются не выдумкой философов, а реальным фактом, корнящимся в структуре психики. Дело специалиста по теории познания — обобщить то, что существует реально, эмпирически.

Еще более интересная и перспективная программа разработки нефундаменталистской теории познания в связи с изучением современной психологии предлагается в рамках современной

когнитивной науки. Философ строит некоторую идеальную модель познавательных процессов, используя в том числе и результаты, полученные в истории теории познания. Он проводит с этой моделью различные «идеальные эксперименты», исследуя прежде всего логические возможности этой модели. Затем эти модели сравниваются с данными, получаемыми в психологии. Это сравнение служит способом проверки на результативность соответствующих теоретико-познавательных моделей. Вместе с тем эти модели могут быть

использованы для разработки программ работы компьютера. Этот вид теоретико-познавательного исследования, взаимодействующего с психологией и разработками в области искусственного интеллекта, иногда называют «экспериментальной эпистемологией» (Д. Дэннет и др. (Dennett, 1981b)).

Таким образом, в рамках неклассической теории познания как бы происходит своеобразное возвращение к психологизму. Важно однако подчеркнуть, что речь не идет более о психологизме в старом смысле слова. Во-первых, теория

познания (как и современная когнитивная психология) исходит из того, что определенные нормы познавательной деятельности встроены в работу психики и определяют последнюю (и в этой связи рациональные основания выступают также и в роли причин психических явлений). Во-вторых, главным способом получения данных о работе психики является не индуктивное обобщение интроспективных данных сознания, а построение идеальных моделей, следствия из которых сравниваются с результатами психологических экспериментов (самоотчеты

испытываемых при этом используются, но только при условии их критической проверки и сравнения с другими данными). Между прочим, в процессе теоретико-познавательной работы этого рода выявляется важная эвристическая роль некоторых идей, высказанных в русле антипсихологической традиции (в частности, ряда идей И. Канта и Э. Гуссерля).

Существуют и другие способы понимания задач теории познания в свете краха фундаментализма. Целый ряд исследователей подчеркивает

принципы эпистемологии

коллективный характер получения знания (как обыденного, так и научного) и необходимость в этой связи изучения связей между субъектами познавательной деятельности. Эти связи, во-первых, предполагают коммуникацию, во-вторых, социально и культурно опосредованы, в-третьих, исторически изменяются. Нормы познавательной деятельности меняются и развиваются в этом социально-культурном процессе. В этой связи формулируется программа социальной эпистемологии (которая ныне

реализуется исследователями во многих странах), предполагающей, взаимодействие философского анализа с изучением истории познания в социально-культурном контексте. Задача специалиста в области теории познания выглядит в этой связи не как предписывание познавательных норм, полученных на основании некоторых априорных соображений, а как выявление тех из них, которые реально используются в процессе коллективной познавательной деятельности. Эти нормы меняются, они являются разными в разных сферах познания (например, в обыденном и научном

познании, в разных науках), они не всегда в полной мере осознаются теми, кто их использует, между разными нормами могут существовать противоречия. Задача философа — выявление и экспликация всех этих отношений, установление логических связей между ними, выявление возможностей их изменения (Мотрошилова, 1969; Bloor, 1983; Юдин, 1984; Scientific Knowledge, 1988). В отечественных исследованиях теории познания под влиянием идей К. Маркса о коллективном и коммуникативном характере познавательной

деятельности сложилась успешно
работающая школа социально-
культурного анализа познания
(Ильенков, 1974; Библер, 1975;
Кузнецова, 1987; Библер, 1991;
Лекторский, 1980; Мамчур, 1987;
Теория познания, 1991-1995;
Маркова, 1992; Мамардашвили,
1996; Огурцов, 1998; Рациональность
на перепутье, 1999; Степин, 2000;
Фролов, Юдин, 1986; Фролов, 1995).

Наконец, нужно назвать и такое
направление современной не-фун-
даменталистской теории познания,
как эволюционная эпистемология —
исследование познавательных
процессов как момента эволюции

живой природы и как ее продукта (К.Лоренц, Г. Фоллмер и др.). В этой связи делаются попытки решения ряда фундаментальных проблем теории познания (включая вопросы соответствия познавательных норм и внешней реальности, наличия априорных познавательных структур и др.) на основе данных современной биологии (Лоренц, 1994; Фоллмер, 1998; Кезин, 1994; Меркулов, 1999).

3. Отказ от субъектоцентризма.

Если для классической теории познания субъект выступал как некая непосредственная данность, а все остальное вызывало сомнение,

то для современной теории познания проблема субъекта является принципиально другой. Познающий субъект понимается в качестве изначально включенного в реальный мир и систему отношений с другими субъектами. Вопрос не в том, как понять познание внешнего мира (или даже доказать его существование) и мира других людей, а как объяснить генезис индивидуального сознания, исходя из этой

Теория познания (гносеология,
эпистемология) 113

данности. В этой связи важные идеи

были высказаны выдающимся отечественным психологом Л. Выготским, согласно которому внутренний субъективный мир сознания может быть понят как продукт межсубъектной деятельности, включающей коммуникацию. Субъективность, таким образом, оказывается культурно-историческим продуктом. Эти идеи были использованы в ряде отечественных разработок проблем теории познания (при таком понимании снимается различие двух современных подходов в разработке теории познания: взаимодействующего с психологией

и опирающегося на культурно-исторический подход). Они были также подхвачены и соединены с философскими идеями позднего Л. Витгенштейна рядом западных специалистов в области теории познания и философской психологии, предложивших коммуникативный подход к пониманию Я, сознания и познания (Р. Харре и др. (Harre, 1984; Harre, Gillet, 1994)). Коммуникативный подход к пониманию субъекта, оказавшийся весьма плодотворным, вместе с тем ставит ряд новых для теории познания вопросов: возможно ли познание без Я; не

ведет ли коммуникативное взаимодействие исследователя и исследуемого при изучении психических процессов к созданию тех самых явлений, которые изучаются и др.

4. Отказ от наукоцентризма.

Наука является важнейшим способом познания реальности. Но не единственным. Она принципиально не может вытеснить, например, обыденное знание. Для того, чтобы понять познание во всем разнообразии его форм и типов, необходимо изучать эти до-научные и вне-научные формы и типы знания. Самое важное при этом то, что

научное знание не просто предполагает эти формы, но и взаимодействует с ними. Это было хорошо показано, в частности, при изучении обыденного языка в философии позднего Л. Витгенштейна и его последователей. Например, сама идентификация предметов исследования в научной психологии предполагает обращение к тем явлениям, которые были выделены здравым смыслом и зафиксированы в обыденном языке: восприятие, мышление, воля, желание и т. д. То же самое в принципе относится и ко всем другим наукам о человеке:

социологии, филологии и др. Подобные идеи развивал и Э. Гуссерль в своих поздних работах, когда он пытался показать, что ряд проблем в современной науке и европейской культуре являются следствием забвения укорененности исходных абстракций научного познания в обыденном «жизненном мире» (Гуссерль, 1994 а). Наука не обязана следовать тем разграничениям, которые осуществляет здравый смысл. Но она не может не считаться с ними. В этой связи взаимодействие обыденного и научного знания может быть уподоблено отношениям между

разными познавательными традициями, которые взаимно критикуют друг друга и в этой критике взаимно обогащаются (сегодня, например, идет острая дискуссия по вопросу о том, насколько нужно учитывать данные «народной психологии», зафиксированные в обыденном языке, в когнитивной науке (см.: Порус, 1982; Зотов, 1985; Филатов, 1989; Научные и ненаучные формы мышления, 1996; Касавин, 1998; Касавин, 2000; Фарман, 1999)).

Таким образом, сегодня теория познания оказывается в центре многих наук о человеке, начиная с психологии и кончая биологией и исследованиями истории науки. Возникновение информационного общества делает проблематику получения и ассимиляции знания одной из центральных для культуры в целом. Вместе с тем проблематика и характер теории познания существенно меняются. Находятся новые пути к обсуждению традиционных проблем. Появляются вопросы, которых не существовало

для классической теории познания (см. также: Никитин, 1993; Микешина, 1997).

Ощущение

Ощущение — предполагаемое рядом философских и психологических концепций элементарное содержание, лежащее в основе чувственного знания внешнего мира, «кирпичик» для построения *восприятия* и иных форм чувственности. В качестве примеров данного явления обычно приводят ощущения цвета, звука, твердого, кислого и т. д. Ощущения

истолковывались как относящиеся не к предмету в целом, а лишь к его отдельным свойствам, «качествам». В истории философии и психологии ощущения были разделены на относящиеся к свойствам предметов внешнего человеку мира и относящиеся к конкретным состояниям самого тела человека (последние сигнализируют о движениях и относительном положении разных частей тела и о работе внутренних органов). Вместе с тем ощущения, относящиеся к внешнему миру, делятся по их модальности на зрительные, слуховые, осязательные,

обонятельные и вкусовые.

Ощущения были четко выделены в качестве исходной единицы анализа познавательных процессов в философии *эмпиризма* и *сенсуализма* XVII—XVIII веках (до этого, например, в античной философии не существовало резкого разделения ощущения и восприятия). Правда, сам термин «ощущение» возник еще позже их четкого выделения — первоначально философы-эмпирики именовали их то «чувственными идеями», то «простыми идеями», то «впечатлениями» и т. д. Основания, которые были использованы для

выделения ощущений, могут быть классифицированы следующим образом.

1. Восприятие как знание целостных предметов и ситуаций предпо-
лагает участие ума. Но любые операции ума, в том числе и относящиеся к созданию восприятия, предполагают материал, над которым ум оперирует. Таким исходным материалом являются ощущения (Кант, который противостоял эмпиризму вообще, сенсуализму в частности, тем не менее

допускал наличие ощущений как исходного материала для деятельности априорных форм чувственности и рассудка, организующих опыт).

Поэтому **данность**,
непосредственность являются специфическими характеристиками ощущений. Очень важно, что при этом имеется в виду **осознаваемая данность**. Эта данность может пониматься либо как результат прямого причинного воздействия объективных свойств предметов внешнего мира — Д. Локк, Э. Кондильяк, Б. Рассел и др. (Локк, 1898;

Рассел, 1957; Кондильяк, 1982), либо просто как факт сознания безотносительно к его причине — Д. Беркли, Д. Юм, Э. Мах и др. (Мах, 1908; Юм, 1965; Беркли, 1978).

2. Именно потому, что восприятие предполагает определенную активность ума, оно может вводить в заблуждение, быть иллюзорным. Однако исходный материал для построения восприятия не может сам

116 Часть II. Проблемы и принципы
эпистемологии

по себе вести к заблуждению. Я могу ошибочно воспринять прямой

карандаш, опущенный в стакан с водой, как сломанный, однако сами элементарные ощущения, из которых складывается мое восприятие, не могут быть ошибочными. Я могу ошибиться, восприняв холодную воду горячей рукой как теплую, однако тепловые ощущения не могут меня обманывать относительно самих себя. «На самом деле не бывает иллюзий чувств, бывают только ошибки в истолковании данных как знаков вещей, иных, чем они сами» (Рассел, 1957, с. 200). Поэтому абсолютная несомненность, неоспоримость является также отличительной

характеристикой ощущений (Сагпар, 1928).

3. Как учит научное познание (в частности, классическая механика, которая в XVII—XVIII веках, т. е. в то время, когда было сформулировано учение об ощущениях., выступала как парадигма научного познания вообще), сложные образования могут быть поняты как результат взаимодействия элементарных составляющих. Таким неразложимым далее элементом всех психических процессов вообще и познавательных процессов в частности в ряде направлений философии и психологии считались

ощущения. Поэтому они понимались как **атомарные единицы опыта**.

Сформировавшаяся в конце XIX века экспериментальная психология и прежде всего такой ее раздел, как психофизика, сделала ощущения предметом научного исследования. Изучались зависимость ощущений от действия внешних раздражителей (стимулов). В этой связи были выявлены так называемые пороги чувствительности, характер зависимости ощущений от интенсивности раздражителя (закон Вебера—Фехнера) и целый ряд других фактов.

Однако философский и научный

анализ ощущений столкнулся с целым рядом принципиальных трудностей.

1. Оказалось трудным точно очертить тот круг элементарных единиц опыта, которые следует считать ощущениями. Следует ли относить к ощущениям переживания боли, чувства удовольствия и неудовольствия?

Существуют ли ощущения пространства и времени? (Если допустить существование ощущений пространства и времени, то оказывается, что их очень трудно выделить, но для

последовательного сенсуалиста приходится допускать их существование, как это вынужден признать Э. Мах.)

2. Мы переживаем каждое ощущение, поскольку мы можем его выделить в составе нашего опыта, как нечто не только уникальное и не повторимое, но одновременно и как нечто обобщенное. Так мы ощущаем данное цветное пятно не только как абсолютно единичное, но и как индивидуальное выражение цветовой универсалии, например, как данный конкретный оттенок красного цвета («красного вообще»). Если выделение

общего является результатом деятельности ума, в частности, результатом сопоставления разных индивидуальных случаев, то непонятно, каким образом ощущения, для которых характерна абсолютная непосредственность (т.е. отсутствие в них составных частей, признаков), могут иметь не только уникальный, но и обобщенный характер.

Ощущение 117

3. Если одной из важнейших

характеристик ощущений является их данность в индивидуальном сознании, то непонятно, как из этих субъек

тивных и индивидуальных элементов может быть построено восприятие, относящееся к предметам внешнего мира, которые существуют независимо от моего сознания и могут быть восприняты не только мной, но и всяким другим человеком.

Вообще вопрос об отношении ощущений к соответствующим качествам внешнего мира оказался трудным и приводящим к парадоксальным решениям. Ряд философов, в частности, Д. Локк, разделили ощущения на

относящиеся к так называемым «первичным качествам», которые реально существуют в самих предметах (ощущения, относящиеся к пространственным свойствам предметов, к их форме, расположению и др.), и к «вторичным качествам», существующим лишь в сознании — при том, что критерии разделения этих качеств не со всем ясны (и были оспорены Д. Беркли). В XIX веке в связи с открытием того факта, что те или иные

ощущения могут вызываться не только адекватными стимулами (например, зрительное ощущение светом), но и стимулами неадекватными (например, то же зрительное ощущение механическим или электрическим раздражителем), был сформулирован (И. Мюллером) так называемый «закон специфической энергии органов чувств»: качество ощущения зависит не от свойств внешних предметов, а от особенностей ощущающей (рецепторной) системы человека. В этой же связи Г. Гельмгольц

сформулировал тезис о том, что ощущение относится к качествам внешнего мира как иероглиф к обозначенному им предмету. Для сенсуалистов — феноменалистов (Д. Беркли, Д. Юм, Э. Мах и др.) проблемы отношения ощущения к объективному свойству предмета не существует, но и для них остается камнем преткновения возможность построения из субъективных, индивидуальных ощущений восприятия объективно существующего предмета.

4. Сам способ соединения ощущений в восприятие тоже был

предметом дискуссий. Большинство философов и психологов, разделявших позиции сенсуализма, считали таким способом (вслед за Д. Юмом) ассоциации разного рода. Однако характер этих ассоциаций во многом так и не был прояснен.

5. Не было ясно и то, следует ли считать ощущение элементарным знанием. Для большинства философов, анализирувавших ощущения, именно несомненность и безошибочность ощущений выводит

их за пре
делы знания. С точки зрения этих
философов в ощущениях нет деления
на субъект и объект. Поэтому даже
если мы предполагаем, что
ощущения
относятся к каким-то качествам
объективных предметов, мы можем
сде
лать этот вывод, только выходя за
пределы самих ощущений. Вместе с
тем
в начале XX века возникла
концепция (ранние Э. Мур, Б. Рассел
и др.
(Russell, 1915)), согласно которой
ощущение — это акт осознания неко

торого элементарного чувственного содержания (чувственного данного), существующего вне сознания субъекта и вместе с тем не принадлежащего миру объективных физических вещей. В этом случае ощущение рассматривается как элементарное знание.

118 Часть II. Проблемы и принципы эпистемологии

В философии и психологии XX века возникли направления, поставившие под сомнение сам факт существования ощущений как некоторых самостоятельных сущностей. Было обращено прежде

всего внимание на то, что в большинстве случаев в обыденной жизни мы никогда не осознаем наших ощущений, а имеем дело только с восприятием целостных предметов и ситуаций. Даже в тех редких случаях, когда мы, как нам кажется, имеем дело только с ощущениями (теплоты на некотором участке тела, давления и т.д.), мы в действительности имеем дело не с элементарными фактами нашего сознания, а с получением информации о некоторой объективной ситуации (пусть воспринимаемой очень неопределенно). Конечно, можно

попытаться выделить отдельные ощущения в составе восприятия, например, внимательно всмотреться в оттенки красного цвета помидора (решением задач такого рода нередко занимаются художники). Однако, во-первых, эта ситуация является достаточно редкой и не характерной для обычного опыта, во-вторых, она не объясняет формирования восприятия, ибо осуществляется уже на основе существующего восприятия, в-третьих, даже в этом случае не удастся выделить ощущение как таковое, ибо красное в данном случае воспринимается как свойство некоторого предмета —

помидора, т. е. как бы на фоне целостного восприятия. В этой связи было отмечено, что экспериментальное изучение ощущений, которым занималась психофизика на протяжении ста лет, было возможным только потому, что происходило в искусственных лабораторных условиях, не учитывавших ряда важных особенностей нормального, естественного восприятия мира (поэтому результаты психофизики применимы лишь постольку, поскольку возникает ситуация, близкая к искусственной). Как отметил английский философ Г.

Райл, исходявший из идей позднего Л. Витгенштейна, в случае с ощущениями была совершена категориальная ошибка: на мнимые объекты, которыми являются ощущения, были перенесены особенности восприятия: в действительности можно видеть предметы, например, цветы, а не ощущения красного, зеленого, можно слышать шум прибоя, грохот грома, звуки речи и т. д., а не звуковые ощущения громкого, тихого и т. д. Поэтому никаких неоспоримых и несомненных единиц опыта (а именно эти качества приписывались ощущениям) не существует (Райл,

2000). Восприятие не может быть абсолютно несомненным, что не мешает ему быть в большинстве случаев достаточно достоверным.

В XX веке возникли психологические направления, которые по-разному пересматривали те философские основания, из которых до этого исходили исследователи ощущения и восприятия. Результаты этого пересмотра приводили к разным теориям восприятия. Однако в итоге все эти теории по разным соображениям отказывались от понятия ощущения, как оно использовалось в предшествующей

философии и психологии. Гештальт-психология формулировала тезис о структурном, целостном характере восприятия и о невозможности понимания этой целостности как суммы **отдельных атомов**, «кирпичиков» — ощущений. В экспериментах

Ощущение 119

представителей этого направления было показано, что восприятие может не измениться и в том случае, если меняются некоторые из компонентов целостной системы (если истолковать эти компоненты как ощущения, то получается, что

восприятие не определяется входящими в его состав ощущениями). С точки зрения гештальт-психологов

непосредственно дано не ощущение, а целостное восприятие (последнее, таким образом, не предполагает конструктивных операций ума над отдельными ощущениями). Согласно концепции, развитой Дж. Гибсоном (Гибсон, 1988), восприятие является активным процессом собирания организмом информации об окружающей среде. В этом процессе отдельные ощущения (так же, как и отдельные образы восприятия) не

существуют. Представители когнитивной психологии считают возможным выделять отдельные единицы информации, из которой строится восприятие. Однако эти единицы в большинстве случаев **не осознаются** и значит, вряд ли могут быть истолкованы в качестве ощущений, как они понимались раньше в философии и психологии.

Таким образом, в силу разных причин понятие ощущения не является употребительным в большинстве направлений современной философии и психологии, ибо поставлены под сомнение те философские посылки,

в рамках которых это понятие имело смысл.

Между тем, в отечественной философии советского периода в течение длительного времени это понятие играло важную роль. Это было связано с некритически принятыми в ней положениями В. И. Ленина, сформулированными в его работе «Материализм и эмпириокритицизм», о том, что ощущение является единственным источником всех наших знаний, что ощущение — это «субъективный образ объективного мира» (Ленин, 1957, с. 101), что материя как объективная реальность «дана

человеку в ощущениях его», что она «фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них» (Ленин, 1957, с. 131). Критикуя субъективистский феноменализм Э. Маха, В. И. Ленин противопоставляет ему материалистическое (реалистическое) истолкование ощущений, однако делает это некорректно. Все те, кто признавал и исследовал ощущение, отмечали такие его качества, которые делают невозможным мнение о том, что в ощущениях «дана материя». С этой точки зрения в ощущениях «даны» не материальные предметы (не говоря

уже о материи в целом), а лишь отдельные свойства. К тому же, как считает большинство сторонников существования ощущения, в нем нет вообще знания, ибо нет разделения на субъект и объект. Поэтому оно не может быть и «образом» чего бы то ни было. Самое же главное состоит в том, что, критикуя Э. Маха, В. И. Ленин в то же время оказался в зависимости от главной философской посылки объекта своей критики — его философского сенсуализма, т. е. мнения о том, что все содержание нашего знания может быть выведено из ощущений (Ойзерман, 1994). Нужно сказать,

что некоторые отечественные философы, формально не критикуя тезисы В. И. Ленина относительно ощущений, в своих исследованиях фактически дезавуировали их (Э. В. Ильенков, В. А. Лекторский

120

Часть II. Проблемы и принципы эпистемологии

и др. (Ильенков, 1960; Лекторский, 1980)). Ряд виднейших отечественных психологов (А.Н.Леонтьев, А. В. Запорожец, В. П. Зинченко и др. (Запорожец, 1967;

Леонтьев, 1982)), исследуя проблему восприятия, фактически опровергли теорию ощущений как элементарных атомов опыта, в частности в связи с развивавшейся ими критикой рецепторной теории чувственности.

Восприятие

Восприятие — чувственное познание, субъективно представляющееся непосредственным, предметов (физических вещей, живых существ, людей) и объективных ситуаций (взаимоотношения предметов, движений, событий). Для

восприятия характерно
специфическое переживание
прямого контакта с реальным миром
(чувство реальности
воспринимаемого). Исторически
восприятие отличалось от
ощущения, которое характеризует не
целостный предмет, а лишь
отдельные качества, свойства, а
также от *мышления* как
сознательного размышления,
анализа, как интерпретации,
поскольку мышление выступает как
опосредованная деятельность, а его
результаты (абстракции, понятия,
идеализации, теоретические
объекты, идеи, теории и т.д.) могут и

не восприниматься. Восприятие отличается также от наглядных образов *представлений*, которые, будучи субъективно непосредственно данными, вместе с тем не сопровождаются чувством прямого контакта с реальным миром.

Восприятие интересовало философию как вид знания, занимающий определенное место среди других его видов. Для рационалистов (Декарт, Спиноза и др.) восприятие, которое они четко не отделяли от ощущения, либо вообще не относится к знанию, либо рассматривается как «смутное знание» и уж во всяком случае не

может лежать в основе познания. Контакт с реальностью, переживаемый в восприятии, является с этой точки зрения мнимым. Для представителей эмпиризма именно в восприятии следует искать обоснование всей системы знания в целом. А поскольку, как показывает опыт, восприятие может вести к заблуждению, порождать иллюзии, необходимо было в составе самого восприятия выделить такие его компоненты, которые являются несомненными и непосредственными. Так, в философии эмпиризма были

выделены элементарные «атомы» чувственного познания — ощущения. Восприятие, согласно этой концепции, строится из ощущений на основе законов ассоциации, которые были сформулированы сначала Д. Юмом и Д. Гартли (Юм, 1965), а затем изучались в экспериментальной психологии XIX — начала XX века. Восприятие в отличие от ощущения с этой точки зрения предполагает некоторую деятельность ума, но степень активности ума в этом случае минимальна, так как ассоциации между ощущениями не столько обнаруживаются, сколько

навязываются самим опытом (Мах, 1908).

Когда в начале XX века были обнаружены (в частности, гештальт-психологией) факты, ставящие под сомнение возможность понимания восприятия как результата простой ассоциации «атомарных» ощущений, в философии эмпиризма была сделана попытка в какой-то степени учесть эти факты и в то же время спасти основную идею эмпиризма: существование несомненного и непосредственно данного чувственного содержания,

лежащего в основе восприятия и всей системы знания в целом. Так были постулированы так называемые чувственные данные (Д. Мур, Б. Рассел и др. (Russell, 1915)), из которых якобы возникает восприятие. Согласно этой точки зрения, если я, например, воспринимаю помидор, то можно усомниться в том, действительно ли существует предмет моего восприятия (может быть, это лишь подделка под помидор, или его отражение в зеркале, или же просто моя галлюцинация). Но нельзя усомниться в том, что непосредственно моему сознанию

дано некоторое красное пятно круглой и отчасти выпуклой формы, выступающее на фоне других цветовых пятен и имеющее некоторую видимую глубину (см. Price, 1932, p. 3). Это и есть так называемые чувственное данное, имеющее довольно парадоксальный характер.

1. С одной стороны, оно существует вне моего сознания (поэтом отличается от его непосредственного схватывания в акте сознания).

С другой стороны, оно не является физической вещью.

2. С одной стороны, оно носит сугубо личный характер, с другой, именно из чувственных данных возникает восприятие, имеющее дело с предметами, чувственно доступными всем другим людям.

3. Чувственное данное считается существующим вне моего сознания, вместе с тем оно зависит от состояния и актов сознания. Так, если мы даже сможем выделить некоторое чувственное данное, то его внимательное рассмотрение поможет нам обнаружить такие детали, которых

мы

не замечали ранее (например, какие-то новые оттенки в цвете, какие-то особенности формы). Но это значит к тому же, что содержание чувственно данного не является чем-то несомненным и непосредственным, ибо

оно может меняться в зависимости от актов сознания субъекта.

В философском эмпиризме первой половины XX века (неореализм, критический реализм, ранний логический позитивизм) велись большие дискуссии относительно природы чувственных данных и логики построения из них

восприятия. При этом использовался аппарат символической логики для демонстрации того, как объект восприятия может быть понят в качестве определенной совокупности, класса или семьи чувственных данных (как актуально присутствующих в чувственном поле сознания, так и возможных). Попытки понимания восприятия на основе чувственных данных не дали никакого результата, ибо в итоге все же пришлось признать, что само выделение чувственных данных и их идентификация возможны только на базе уже существующего восприятия и что построение восприятия из

чувственных данных логически невозможно, ибо предполагает использование бесконечного множества последних. Философская критика тезиса о возможности построения восприятия из ощущений или чувственных данных была особенно четко дана с позиций поздней философии Л. Витгенштейна Г. Райлом (Райл, 2000) и с позиций феноменологии М. Мерло-Понти (Мерло-Понти, 2000).

В психологии XX века были пересмотрены многие философские предпосылки, лежавшие в основе классического понимания

восприятия в философии и психологии. Этот пересмотр шел по следующим линиям.

Восприятие 123

1. Прежде всего это отказ от понимания восприятия как соединения атомарных чувственных содержаний — ощущений — и интерпретация восприятия как **целостного и структурного**. Впервые этот подход был сформулирован гештальт-психологами, а впоследствии был принят с теми или иными модификациями и другими направлениями в психологии. В этой

связи восприятие понимается не как результат более или менее активной деятельности ума, а как нечто непосредственно данное.

Характеристика

данности, приписывавшаяся ранее ощущению, считается в рамках данной концепции чертой восприятия. Однако если с классической точки зрения ощущение не только непосредственно, но и несомненно и без
ошибочно, то с точки зрения гештальт-психологии восприятие, будучи
непосредственным, в то же время может приводить к ошибкам,

иллюзиям

(Вертгеймер, 1980).

2. Другие направления в исследовании восприятия в противовес гештальт-психологии подчеркивали как раз его активный, конструктивный характер. Но эта активность была понята по-новому в сравнении с ее классическим пониманием. Активность субъекта в построении восприятия состоит не просто в констатации ассоциаций (как считала классическая философия и психология), а в

решении интеллектуальных задач. При этом интеллект имеет дело не с ощущениями или чувственными данными, а с сенсорной информацией, которая не просто перерабатывается, а организуется в определенные структуры, в частности в те, с которыми имели дело гештальт-психологи. Ж. Пиаже исходит из того, что различие между восприятием и развитым мышлением не имеет принципиального характера, а характеризует лишь разные стадии развития

интеллекта. Восприятие с его точки зрения возможно лишь на базе существования определенного типа интеллектуальных операторных структур (Пиаже, 1969).

Дж. Брунер, Р. Грегори, а вслед за ними другие представители современной когнитивной психологии исходят из того, что процесс восприятия — это процесс категоризации, осмысления воспринятого (Грегори, 1972; Брунер, 1977 а). Это процесс принятия интеллектуального решения, вне которого восприятия не существуют. Это решение,

которое **не осознается** (и поэтому субъекту восприятие предстает как что-то непосредственно данное), возможно лишь на основе отнесения воспринимаемых предметов к тому или иному классу объектов, к той или иной категории, начиная с таких, как «стол», «стул», «дерево», и кончая категориями предмета, движения, причинности и т.д. Некоторые из этих категорий (выступающих в роли перцептивных гипотез, перцептивных эталонов) являются продуктом опыта, другие имеют врожденный, доопытный характер. Дж. Брунер относит к последним время, пространство,

движение, тождество, причинность, эквивалентность и др. Вот почему восприятие (и выделенные на его основе отдельные чувственные качества предмета) имеет не только индивидуальный, но и «родовой», обобщенный характер, т. е. выступают как представители определенной чувственной универсалии.

124 Часть II. Проблемы и принципы эпистемологии

Таким образом, в современной когнитивной психологии происходит в какой-то форме возвращение к тому пониманию опыта, которое формулировал такой критик

эмпиризма, как И. Кант. Согласно последнему, опыт предполагает организацию чувственных впечатлений в априорных формах пространства и времени, а также применение априорных категорий рассудка (Кант, 1965). Правда, современная когнитивная психология еще дальше Канта отстоит в этом пункте от эмпиризма. Кант все же считал, что, во-первых, априорные формы пространства и времени применяются к ощущениям (т. е. допускал существование последних, от чего отказалось большинство представителей современной психологии), во-

вторых, различал восприятие и опыт, считая, что первое, в отличие от второго, обязательно предполагает только лишь формы пространства и времени, но не категории рассудка. Иными словами, по Канту восприятие, в отличие от опыта, может и не быть категориальным. Современная когнитивная психология исходит из того, что вне категориального осмысления восприятие невозможно.

Ряд современных философов (Н. Хэнсон и др. (Hanson, 1969)) указывает на условность различения осознаваемой и неосознаваемой интерпретации (поскольку первая

может с течением времени переходить во вторую) и в этой связи на относительность суждения о том, что считать воспринимаемым. Так, согласно Т. Куну, концептуальная парадигма задает стереотип восприятия, поэтому хорошо овладевший ею ученый непосредственно воспринимает некоторые теоретические сущности (например, смотря на показания амперметра, видит не просто движение стрелки прибора, но силу тока в цепи и т.д.). С этой точки зрения смена парадигмы приводит к новому способу восприятия мира (Кун, 1975).

3. Интересная концепция восприятия, которая в то же время наиболее радикально порывает с некоторыми фундаментальными установками философской и психологической традиции его изучения, принадлежит известному современному психологу Дж. Гибсону (Гибсон, 1988). Последний обращает внимание на две особенности понимания восприятия, которые до сих пор разделяли все его исследователи — философы и психологи, в том числе и работавшие в нашем столетии. Это, во-первых, мнение о том, что существует не только процесс восприятия (обычно

нами не осознаваемый), но и отдельно данный его результат, продукт, перцепт, образ воспринимаемой реальности. Во-вторых, это тезис о том, что перцепт существует в мире сознания субъекта. Последний каким-то образом соотносит этот образ с реальностью. Философский вопрос о том, как возможно это соотнесение, всегда был камнем преткновения для всех исследователей восприятия. Дж. Гибсон исходит из того, что восприятие — это не некий «идеальный предмет», перцепт, образ, существующий в

субъективном мире
воспринимающего, а активный
процесс извлечения информации об
окружающем мире. Этот процесс, в
котором принимают участие все
части тела субъекта, включает
реальные действия по обследованию
воспринимаемого окружения.
Извлекаемая информация — в
отличие от сенсорных сигналов,
которые с точки зрения старых

Восприятие 125

концепций восприятия порождают
отдельные *ощущения* —
соответствует особенностям самого
реального мира. Ощущения, которые

якобы вызываются отдельными стимулами и которые с точки зрения старой философии и психологии лежат в основе восприятия, не могут дать знания о мире (что и было признано в так называемом «законе специфических энергий органов чувств» И. Мюллера). Между тем восприятие, понятое как активный процесс извлечения информации, презентует субъекту те качества самого внешнего мира, которые соотносимы с его потребностями и которые выражают разные **возможности его деятельности** в данной объективной ситуации. Постулированные старой

философией и психологией
ощущения не могут развиваться, не
могут возникать новые их виды. В то
же время практика способствует
тому, что извлекаемая в восприятии
информация становится все более
тонкой, совершенной и точной.
Учиться воспринимать можно всю
жизнь. Поэтому с точки зрения Дж.
Гибсона восприятие существует не в
сознании и даже не в голове (хотя
без участия головы и сознания оно
невозможно), а в циклическом
процессе взаимодействия
извлекающего перцептивную
информацию субъекта и
воспринимаемого им мира. В рамках

своей концепции Дж. Гибсон уточняет характеристики воспринимаемого мира. С его точки зрения важно учитывать, что воспринимающий субъект имеет дело не с пространством, временем, движением атомов и электронов, которыми занимается современная наука, а с экологическими характеристиками мира, соотнесенными с его потребностями. Поэтому Дж. Гибсон принципиально различает окружающий мир (воспринимаемый субъектом) и физический мир (с которым имеет дело современная наука).

Важные дополнения и вместе с тем поправки к концепции Дж. Гибсона сделаны У. Найссером (Найссер, 1981). Последний разделяет многие идеи первого, но вместе с тем считает важным обратить внимание на то, что извлечение информации из окружающего мира происходит по определенному плану. Этот план задается **схемами** (их можно рассматривать и в качестве **когнитивных карт**), которые иерархически увязаны друг с другом и отличаются друг от друга по степени общности. Так, например, есть схемы стола, комнаты, дома,

улицы, но есть и схема воспринимаемого мною мира в целом. Большинство этих схем приобретается в опыте (поэтому восприятие, направляясь схемой, в то же время влияет на нее, модифицирует ее), но исходные схемы являются врожденными. У. Найссер, таким образом, делает попытку примирить основные идеи Дж. Гибсона с некоторыми идеями современной когнитивной психологии.

4. В ряде важных отношений к концепциям Дж. Гибсона и У. Найссера близко истолкование восприятия в исследованиях

отечественных психологов за последние 40 лет. Отличительная особенность этих исследований — выявление связи восприятия с деятельностью и действиями субъекта (Леонтьев, 1976). В этой связи была разработана концепция перцептивных действий (В. П. Зинченко ввел понятие продуктивного восприятия), а также специально исследовался процесс формирования перцептивных эталонов (схем) (Вергилес, Зинченко, 1967), при этом

126 Часть II. Проблемы и принципы
эпистемологии

анализировалось влияние на этот

процесс социальных и культурных правил (Запорожец, Венгер, Зинченко, 1967). А.Н.Леонтьев подчеркнул роль амодальной схемы мира («образа мира») как необходимого условия каждого отдельного восприятия и взаимодействие с этой схемой амодальной схемы тела субъекта (Леонтьев, 1979). Таким образом, восприятие внешнего мира предполагает само-восприятие субъекта. Последнее относится не к восприятию внутренних содержаний сознания (как считается, в частности, в *феноменологии*), а к восприятию тела субъекта и его

места по отношению к другим предметам и событиям (Логвиненко, 1985).

Таким образом, в понимании восприятия в большинстве направлений современной философии и психологии (при всем отличии разных направлений между собой) существует нечто общее: это истолкование восприятия как вида знания. Это обстоятельство весьма существенно, так как в традиционной философии восприятие, как правило, не рассматривалось в качестве знания, а в лучшем случае понималось (философами-эмпириками) как

предпосылка и источник последнего. Такое понимание было связано с истолкованием восприятия в качестве более или менее пассивного результата сенсорных данных. Поэтому многие философы считали, что нельзя говорить о ложности или истинности восприятия, ибо последние характеристики могут относиться лишь к претендующим на знание суждениям, восприятие же с этой точки зрения может быть только лишь адекватным или неадекватным, иллюзорным.

Что касается иллюзий восприятия, то с точки зрения

традиционного эмпиризма они связаны с переносом сложившихся ассоциаций (восприятие с этой точки зрения и есть лишь совокупность ассоциаций отдельных ощущений) в те условия, в которых они уже не действуют. Поэтому для эмпиризма (например, для Э. Маха) нет никаких принципиальных различий между адекватным и неадекватным восприятием, между действительностью и иллюзией, а лишь различия между привычными и непривычными ассоциациями. С современной точки зрения иллюзия восприятия возникает тогда, когда при извлечении сенсорной

информации применяется
несоответствующая схема
(перцептивная гипотеза), когда
искусственно оборван процесс
перцептивного обследования.
Различие иллюзии и адекватного
восприятия в этом случае является
принципиальным, хотя мера
адекватности может быть весьма
различной. В традиционной
философии степень
распространенности иллюзий
восприятия была преувеличена
(ссылка на эти иллюзии всегда была
одним из главных аргументов
рационализма). Традиционная
психология, экспериментально

демонстрировавшая наличие таких иллюзий, как будто бы подкрепляла это мнение. Как показывают современные исследования, подобные результаты явились следствием изучения восприятия в искусственных лабораторных условиях, не принимавших во внимание ряда существенных особенностей реального восприятия. В реальном опыте возникающие иллюзии быстро себя обнаруживают в качестве таковых и снимаются в ходе последующей деятельности перцептивного обследования.

Восприятие

Восприятие, будучи знанием, не может вместе с тем рассматриваться в качестве просто «низшей ступени познания», как об говорилось во многих учебниках по философии, изданных в советский период. Конечно, мышление, выходящее за рамки восприятия, может иметь дело с таким содержанием, которое непосредственно не воспринимается (хотя, как следует из вышеизложенного, восприятие тоже является видом мыслительной деятельности). Вместе с тем в восприятии сознанию пре-

зентировано такое содержание, которое отсутствует в том мышлении, которое не включено в состав восприятия. Восприятие обеспечивает наиболее прямой контакт с окружающим реальным миром и возможность его непосредственного обследования. Наконец, как об этом сказано выше, некоторые абстрактные сущности тоже могут восприниматься в определенных условиях (Лекторский, 1980).

Представление

Представление — наглядный

чувственный образ предметов и ситуаций действительности, данный сознанию и в отличие от *восприятия* сопровождающийся чувством отсутствия того, что представляется. Различают представления памяти и воображения. Наиболее известны визуальные представления. Но существуют также и представления осязательные (играющие особую роль в жизни слепых), слуховые, обонятельные и др. Представления могут относиться к индивидуальному предмету или событию, но могут быть и общими. При этом степень их общности может быть различной.

Философию представления интересовали в двух отношениях.

Во-первых, как яркое выражение специфического внутреннего мира сознания. Считалось, что в отличие от *ощущений* и восприятий, которые всегда относятся субъектом (может быть, и ошибочно) к внешней реальности, представления существуют как особые идеальные образования, обладающие собственным содержанием, которому может что-то соответствовать в действительности, а может и не соответствовать. В любом случае содержание представлений с этой точки зрения

непосредственно дано, в нем нельзя усомниться как в факте сознания. В рамках такого понимания представления — это что-то вроде картин, размещенных в галерее индивидуального сознания. Субъект имеет непосредственный доступ к этим картинам, может их рассматривать, разглядывать «внутренним взором» — это и есть *интроспекция*. (В философии И. Канта и А. Шопенгауэра представление понимается предельно широко — как включающее все содержание сознания.)

Во-вторых, представления

анализировались в философии с точки зрения их роли в получении *знания* о мире.

Философы-эмпирики (Д. Локк, Д. Беркли, Д. Юм. Э. Кондильяк, Э. Мах и др.) считали, что именно представления обеспечивают возможность мышления. Согласно их взглядам, все содержание знания дано в ощущении и восприятии. Но мышление имеет дело с такими предметами, которые выходят за эти рамки. Этот факт можно объяснить, считали они, только учитывая существование представлений, которые есть не что иное, как следы, «копии» прошлых восприятий и

которые отличаются от вызвавших их восприятий только большей расплывчатостью и неустойчивостью. Известно, например, что математика имеет дело с такими предметами, которые не только не даны в ощущении и восприятии, но не могут быть также и представлены. Так, например, нельзя представить «треугольник вообще», который не был бы либо разносторонним, либо равносторонним, углы которого не были бы либо косыми, либо

Представление 129

прямыми, либо тупыми и т.д. Однако

теоремы геометрии доказывается именно для этого «треугольника вообще». Дж. Беркли видит решение этой проблемы в том, что представление какого-то конкретного треугольника играет роль представителя всех других треугольников. Так понятие представление (содержание которого в этом случае становится значением соответствующего слова) начинает играть роль *понятия* (Беркли, 1973). Мышление с этой точки зрения есть не что иное, как сравнение и анализ различных восприятий и комбинирование представлений.

Философы-рационалисты (Р.

Декарт, Б. Спиноза, Г. Гегель, неокантианцы и др.) подчеркивали принципиальное отличие представления от понятия, приводя примеры таких понятий, которые нельзя представить ни в общем, ни в конкретном виде: мнимые числа и бесконечность в математике, понятия истины, блага, красоты и др. Мышление с этой точки зрения не имеет дела с представлением. Экспериментальное изучение мышления, предпринятое в начале XX века Вюрцбургской школой в психологии, как будто бы подтвердило это мнение: было выяснено, что многие процессы

мышления не сопровождаются никакими наглядными образами.

В XX веке философский и психологический анализ представлений изменил многое в их традиционном понимании.

Л. Витгенштейн, а затем Г. Райл подвергли критике взгляд на представления как на «картины», находящиеся во внутреннем мире сознания. Во-первых, не ясно, кто может воспринимать эти «картины». В случае обычного восприятия предметов реального мира или даже настоящих картин субъект использует свои органы чувств, доставляющие ему сенсорную

информацию. Однако как можно воспринимать «внутренние картины», обитающие только в мире сознания? Какие органы чувств можно использовать в этом случае? И кому принадлежат эти органы? Во-вторых, очень существенно, что настоящие картины могут рассматриваться. Это рассмотрение может выявить в них такие детали, которые не были ясны в начале процесса их восприятия. Например, если мы имеем дело с изображением (картиной или фотографией) тигра, то можно пересчитать количество полос на его теле. Однако мы принципиально не можем

вглядываться в наши представления, поэтому вопрос о том, сколько полос имеет тело представленного нами тигра, лишен всякого смысла. С этой точки зрения в действительности представлений не существует. То, что переживается нами как представление, на самом деле скрывает другие процессы: осмысление прошлых событий, мысли о том, что могло бы быть в случае существования таких-то и таких-то условий (когда мы имеем дело с тем, что в психологии традиционно считалось представлениями воображения). Никакого внутреннего мира

сознания как особого не существует. Все психические процессы связаны с ориентацией субъекта в реальном мире и с деятельностью в нем (Райл, 2000). Близкую к этой позицию защищает и Ж.-П. Сартр в своей книге о воображении (Sartre, 1940).

Однако такое понимание представления было поставлено под вопрос фактами, полученными в когнитивной психологии в 70-е гг. нашего

130 Часть II. Проблемы и принципы эпистемологии

столетия. Р. Шепард, Л. Купер и др. поставили эксперименты, в которых испытуемые для решения некоторой

задачи должны были вращать в воображении наглядные образы определенных объектов. Было показано, что скорость воображаемого вращения прямо зависит от его характера и сложности (Shepard, Metzler, 1971). Эти факты нельзя понять, считают экспериментаторы, если не допустить, что испытуемые разглядывают «умственным взором» воображаемые предметы, т. е. свои представления. А это значит, что последние все-таки существуют.

В связи с этими фактами, в философской и психологической литературе возникла острая

дискуссия (продолжающаяся до настоящего времени) о существовании наглядных представлений и их природе. Ряд теоретиков современной когнитивной науки (Дж. Фодор, С. Косслин и др. (Fodor, 1975)) отстаивают мнение о реальности наглядных представлений как самостоятельных образований (хотя мнение о принадлежности представлений миру сознания как особому обычно не принимается). Другие (Д. Деннет, З. Пылишин и др. (Dennett, 1969; Dennett, 1981 а; Pylishin, 1981)) считают, что то, что субъект переживает как наглядное

представление, является некоторой иллюзией сознания. Реальные процессы, превратным образом являющиеся субъекту в виде представлений, в действительности есть особого рода осмысление и находятся ближе к дискурсивному описанию (хотя и несловесному), чем к перцептивному разглядыванию. Эксперименты Р. Шепарда и Л. Купера могут быть истолкованы как интеллектуальные задачи на осмысление особого рода, в которых быстрота получения решения зависит от сложности задачи.

Оригинальное решение этой

проблемы, представляющееся наиболее интересным, дает У. Найссер (Найссер, 1981). С его точки зрения представления — это ни что иное, как схемы (они же когнитивные карты) сбора перцептивной информации, вычлененные из перцептивного цикла воспринимающим для использования их в других целях (см. *восприятие*). Схема, действительно, не является «умственной картиной» в мире сознания, ее нельзя разглядывать, в отличие от объекта восприятия. Ее роль состоит в том, что она является планом, направляющим собирание

информации о реальном мире. В то же время она связана с процессом восприятия, ибо есть ни что иное, как перцептивное предвосхищение (в том числе и предвосхищение восприятия того, что было бы дано в нашем опыте, если бы были выполнены такие-то и такие-то условия — в случае представлений воображения). Однако представление не есть просто бледная «копия», отпечаток предшествующих восприятий, как это считал старый философский эмпиризм. Дело тут в том, что, во-первых, восприятие по У. Найссеру (он разделяет в этом пункте

позицию Дж. Гибсона) не есть некий образ, идеальный предмет, который может оставлять «следы», а сам процесс собирания перцептивной информации, во-вторых, перцептивные схемы, т. е. представления, будучи в основном результатом эмпирического опыта, в то же время частично являются врожденными, т. е. доопытными. Степень наглядной переживаемое™ этих схем весьма различна. Одно дело — перцептивная схема (т. е. представление) конкретного человека

Представление

или прошлого события. Другое дело — амодальная схема мира, лежащая в основе всех иных перцептивных схем. Очень трудно считать наглядными осязательные представления. Однако истолкование их как перцептивных схем или когнитивных карт дает ключ к их пониманию.

Современный философский и психологический анализ представления приводит к следующим выводам:

1. Представление не может быть противопоставлено мышлению, хотя и не в том смысле, который имел в виду философский эмпиризм.

Мышление может осуществляться и без участия представлений. Однако представление так или иначе предполагает мыслительную деятельность, в которую оно включено как перцептивная схема и как способ решения определенных задач на осмысление (Арнхейм, 1981). Поэтому распространенная в течение долгого времени в отечественной учебной философской литературе формула о том, что представление (наряду с ощущением и восприятием) относятся к низшей, чувственной ступени познания, про

тивопоставляемой мышлению, совершенно неосновательна. Конечно, с одной стороны, многие мыслительные задачи не могут быть решены при опоре на представление. С другой стороны, некоторые из них могут быть решены только при помощи представлений.

2. Представления — не наглядные «картины», существующие во внутреннем мире сознания и разглядываемые «умственным взором», а формы готовности к активной

познавательной деятельности в
внешнем мире. Их
содержание не есть нечто лишь им
внутренне присущее, а совпадает
с предполагаемыми
характеристиками предметов и
событий реального
мира.

Опыт

Опыт — такое знание, которое
непосредственно дано сознанию
субъекта и сопровождается чувством
прямого контакта с познаваемой
реальностью — будет ли это
реальность внешних субъекту

предметов и ситуаций (*восприятие*) или же реальность состояний самого сознания (*представления, воспоминания, переживания и т.д.*). Большинство философов сближали опыт с чувственным знанием.

Проблема опыта обсуждалась в философии прежде всего в связи с вопросом об обосновании знания. Для рационалистов опыт не может быть ни полноценным знанием, ни его источником, а лишь в лучшем случае поводом для деятельности мышления. Зато для эмпириков знание может быть лишь опытным. При этом для последних важно выделить подлинный, настоящий,

«чистый» опыт и отделить его от того, что только кажется непосредственно данным, но не является таковым на деле. Ибо с этой точки зрения только непосредственно данное содержание знания может быть несомненным и самодостоверным и поэтому служить основанием всей системы знания. Согласно этой концепции, знание, кажущееся вне-опытным (априорным), на самом деле является либо сложным продуктом опыта (логика и математика в понимании Д. С. Милля), либо вообще не является знанием в точном смысле слова, а лишь

экспликацией некоторых особенностей языка (логика и математика как системы аналитических высказываний в концепции логических позитивистов), либо бессмысленным псевдо-знанием (метафизика в понимании всех эмпириков). Однако все попытки выделить абсолютно непосредственное содержание знания в виде опыта (*ощущения* сенсуалистов, «чувственные данные» английских и американских неореалистов в начале XX века, «протокольные предложения» логических позитивистов) не увенчались успехом.

Существуют еще две влиятельные философские концепции, которые не являются эмпиристскими, но в которых тем не менее проблема опыта является одной из центральных.

Прежде всего — это философская система Канта. Для последнего знание совпадает с опытом (Кант, 1965). Мысленные образования, предмет которых не может быть включен в систему опыта, в частности идеи Бога, трансцендентального Я, мира в целом, не могут претендовать на знание (хотя эти идеи и играют важную роль в познании и

нравственной деятельности). Вместе с тем понимание опыта у Канта весьма отлично от эмпиристского. Во-первых, опыт возможен лишь в результате применения априорных (вне-опытных) форм организации чувственного материала. Во-вторых, Кант подчеркивает взаимосвязь и вместе с тем несводимость друг к другу двух типов опыта: внешнего и внутреннего. Внешний опыт

Опыт

133

(относящийся к физическим телам и связанным с ними событиями) предполагает организацию ощущений априорными формами

пространства и времени и априорными категориями рассудка. При этом Кант отличает восприятие от опыта. Для первого достаточно априорных форм пространства и времени. Опыт же возможен лишь на основе применения также и категорий. Внутренний опыт (относящийся к событиям во внутреннем мире сознания субъекта) осуществляется на основе априорной формы времени и определенных априорных категорий рассудка. В-третьих, по Канту возможен своеобразный «априорный опыт», когда в виде «чувственной данности» выступают сами

априорные формы созерцания: пространство и время. Это имеет место, как он считает, в чистой математике.

Трансцендентальная феноменология Э. Гуссерля допускает не только чувственное, но и в нечувственное созерцание (восприятие) (Гуссерль, 1999). Кроме обычного опыта, считает Гуссерль, существует также и опыт необычный, совпадающий с трансцендентальной рефлексией. Это — созерцание «чистым сознанием» своих собственных априорных сущностных структур. Поэтому возможны «категориальное

восприятие», «созерцание сущности» (вещи бессмысленные с точки зрения Канта). Трансцендентальный субъект может созерцать и самого себя и тем самым иметь о себе знание. Такого рода опыт, по Гуссерлю, лежит в основе всего познания и всей культуры. Мышление имеет смысл лишь в той мере, в какой оно обслуживает так понятый опыт.

Обсуждение проблемы опыта в истории философии, а также в современной литературе по *теории познания*, философии науки и когнитивной науке, как представляется, позволяет сделать

следующие выводы.

1. Невозможно выделить совершенно непосредственное и абсолютно достоверное знание, отождествляемое с опытом — понимается ли это знание в духе эмпиризма как элементарные чувственные единицы или в духе феноменологии как самоочевидные феномены. То, что кажется сознанию непосредственно данным, всегда является продуктом активной деятельности субъекта, предполагающей использование определенных схем

и эталонов (некоторые из них могут быть врожденными), языка, категорий культуры, а в науке также и теоретического языка (см. *восприятие*).

2. Мышление и опыт взаимодействуют. С одной стороны, результаты мыслительной деятельности так или иначе используются на опыте и в этом процессе подвергаются испытанию на пригодность (хотя способы определения этой пригодности могут быть весьма сложными). С другой стороны, сам опыт критикуется, меняется и переосмысливается на

основе

прогресса мышления. Поэтому опыт является категорией исторической.

3. В этой связи можно различать разные типы опыта. Это обыденный опыт, фиксирующий в обыденном языке и в правилах «здорового смысла»

результаты повседневной житейской практики. Это применяемое в науке (прежде всего в описательных науках) систематическое наблюдение. Особой разновидностью последнего является самонаблюдение (интроспекция), бывшее основным методом

эмпирической психологии XIX и
начала

134

Часть II. Проблемы и принципы
эпистемологии

XX века. От обычного опыта следует отличать такую специфическую разновидность опыта как научный эксперимент, предполагающий не просто фиксацию естественно данного порядка вещей, а создание определенных искусственных ситуаций, позволяющих изучать явления «в чистом виде». Античная

наука была основана на обычном опыте. Естественная наука Нового Времени положила в основу знания эксперимент.

4. Нет резкой границы между опытными и вне-опытными науками. Любой опыт предполагает вне-опытные компоненты. С другой стороны,-

и в таких вне-опытных науках, как математика, имеют место догадки, гипотезы, отказ от того, что казалось абсолютно несомненным. Различие синтетических и аналитических высказываний, как показал У. Куайн, относительно. Есть целый ряд дисциплин, предмет которых не дан

в опыте, но которые тем не менее не являются априорными, а имеют дело с эмпирически существующими текстами (история, филология, культурология, философия).

5. Есть большие сомнения в возможности выделения «внутреннего опыта» в качестве самостоятельного. Если обычный («внешний») опыт предполагает воздействие внешнего предмета на органы чувств субъекта, то непонятно, какие органы чувств может использовать субъект, испытывающий свой «внутренний опыт». И кто этот субъект? То, что представляется объектами

«внутреннего опыта», на самом деле являются элементами или звеньями ориентации во внешнем мире (когнитивными схемами, дискурсивными или полудискурсивными образованиями; см. *Представление, Я*).

Сенсуализм

Сенсуализм (от лат. *sensus* — чувство, ощущение) — теоретико-познавательная позиция, согласно которой *ощущения* являются единственным источником и основанием знания.

Наиболее развитую форму

сенсуализм получил в философии Нового Времени, и в течение длительного периода был главной формой *эмпиризма*. Однако последовательное осуществление сенсуалистской позиции оказалось непростой задачей. Так Дж. Локк, один из главных представителей сенсуализма, давший с этих позиций критику рационалистического учения о врожденных идеях, признавал наряду с ощущениями также и второй источник знаний — рефлексию, внутренний опыт разума о собственной деятельности (Локк, 1898). Такой сенсуалист, как Дж. Беркли, считал несомненным

существование множества душ, воспринимающих ощущения и несводимых к последним (Беркли, 1978). Гораздо последовательнее сенсуализм Д. Юма, который и само Я попытался свести к совокупности ощущений (Юм, 1965). Одним из наиболее систематических выразителей сенсуализма был Э. Кондильяк. В своем «Трактате об ощущениях» он предпринял попытку вывести из ощущений все содержание знания и всю психическую жизнь. Так, восприятия по Кондильяку — это ассоциации ощущений (здесь он использует идеи Д.Юма), представления — след от

ощущений, чувства удовольствия и неудовольствия тоже производим от них, то же он пытался проделать с мышлением, эмоциями и т.д. (Кондильяк, 1982). Сенсуалистской является теоретико-познавательная концепция Э. Маха, и она же ярко демонстрирует невозможность осуществления программы сенсуализма, в частности, тогда, когда Мах пытается представить волю как комбинацию ощущений и представлений (последние — сохраняемый в памяти след от предыдущих ощущений) или же найти ощущения пространства (Мах, 1908).

Сенсуализм потерпел крушение уже в попытке интерпретировать *восприятие'* как комбинацию *ощущений* (см об этом в соответствующих статьях). Тем более ему не удалось свести к ощущениям все содержание знания в целом. Это стало ясно уже в начале XX века, когда сенсуализм был сменен другими видами философского *эмпиризма*. Между тем, в отечественной философской литературе в течение длительного периода официально признанной была позиция сенсуализма, как результат не критического отношения к положениям В. И. Ленина в его

книге «Материализм и эмпириокритицизм» (хотя в реальной практике исследований ряд философов по существу не придерживались этой точки зрения) (Ленин, 1957). Критикуя феноменализм Э. Маха с точки зрения материализма (реализма), В.И.Ленин оказался в зависимости от сенсуализма критикуемого им автора (Ойзерман, 1994).

Эмпиризм

Эмпиризм (от греч. *εμπειρία* — опыт) — теоретико-познавательная позиция, согласно которой

источником и обоснованием всех знаний является чувственный *опыт*.

Первая и исторически наиболее распространенная форма эмпиризма — *сенсуализм*. Когда в начале XX века выявилась невозможность осуществления сенсуалистской программы, на смену ему пришли другие формы эмпиризма. Сначала это была попытка интерпретировать восприятие, а вслед за ним знание вообще, в понятиях «чувственных данных» (см. *восприятие*). Когда и эта программа оказалась неосуществимой, опыт был понят в философии логического эмпиризма как совокупность протокольных

предложений, использующих «вещный язык», с помощью которого в пространстве и времени описываются непосредственно данные события, относящиеся к физическим вещам. К этому опыту логический эмпиризм пытался сложным путем свести все знание.

Все виды эмпиризма стремятся показать, что знание, кажущееся вне-опытным, является либо сложным продуктом опыта (логика, математика для Д. С. Милля), либо не знанием, а совокупностью аналитических утверждений, эксплицирующих некоторые особенности языка (логика,

математика для логического эмпиризма), либо бессмыслицей (философская метафизика для всех представителей эмпиризма).

К середине XX века выявилась невозможность осуществления программы эмпиризма в любой его форме. Во-первых, было показано, что нельзя обосновать чисто опытным путем лежащие в основе научного исследования постулаты научного вывода, о чем писал Б. Рассел (в частности, правила индукции, постулат независимых причинных линий, постулат аналогии и др.) (Рассел, 1957). Во-вторых, после работ У. Куайна стало

ясно, что разделение синтетических (опытных) и аналитических (вне-опытных) высказываний условно и относительно (Quine, 1951). Опыт не может быть «данным», а всегда нагружен интерпретацией. В случае научного знания — это теоретическая интерпретация эмпирических высказываний. В-третьих, в рамках современной когнитивной психологии было показано, что врожденные перцептивные эталоны и когнитивные карты играют важную роль в процессе чувственного восприятия.

Мышление

Мышление — процесс решения проблем, выражающийся в переходе от условий, задающих проблему, к получению результата. Мышление предполагает активную конструктивную деятельность по переструктурированию исходных данных, их расчленение, синтезирование и дополнение.

Мышление может быть направлено либо на понимание реальных обстоятельств («в какой ситуации приходится действовать, как устроен мир»), либо на достижение практического результата («как достичь того, что

мне нужно»). Мышление первого типа выражается в разных формах: ориентация в обстановке на основе обыденного знания, мифологическое, философское, научное (теоретическое и эмпирическое). Мышление второго типа существует в форме решения задач в ходе практических действий, а также в виде составления проектов действий (выявление системы средств, обеспечивающих достижение поставленной цели). В истории философии в течение длительного времени именно мышление первого типа (а внутри этого типа теоретическое)

рассматривалось как выражающее сущность мышления и одновременно как высшая человеческая ценность. Но даже теоретическое мышление понималось преимущественно как рассуждение (в первую очередь дедуктивное, а затем также и индуктивное). Поэтому предлагавшиеся теории мышления были узкими по охвату проявлений реального мышления. Сегодня существуют концепции, полагающие, что проектное мышление вытесняет исследовательское мышление вообще и теоретическое в частности. В действительности же второй тип мышления необходимо предполагает

первый: невозможно проектировать деятельность без знания реальной ситуации и без выявления возможности получения желаемого результата с помощью тех или иных средств.

Результатами процесса мышления могут быть выработка обобщения (житейского, научного, философского), понимание уникального предмета или ситуации (как на обыденном, так и на научном уровне), вывод на основании рассуждения (формального или неформального), составление плана (проекта) действий.

Мышление может выражаться

разными способами с точки зрения взаимодействия внутренних процессов и внешних действий, а также взаимоотношения чувственных и нечувственных компонентов:

1. Мышление на базе восприятия.

Оно выражается в переструктурировании поля восприятия, как с помощью перцептивных действий, так и посредством внешних действий субъекта. Восприятие может относиться как к обычным предметам опыта (решение житейских задач), так и к специально созданным

изображениям — геометрическим фигурам,

138 Часть II. Проблемы и принципы эпистемологии

схемам, наглядным моделям, географическим картам и т.д. (решение как житейских, так и более сложных практических и научных проблем).

2. Мышление с помощью наглядных представлений. Комбинирование этих представлений, их расчленение и синтез могут выступать средствами решения проблем, а в

некоторых случаях (мышление музыканта, писателя, шахматиста и др.) играют особо важную роль.

3. Мышление на основе языка. Оно может выражаться как в виде внешне выраженной речи, обсуждения проблемы вслух (нередко в форме диалога с другим человеком), так и в виде внутренней речи, размышления «в уме», «про себя». Мышление такого рода может быть ненаглядным, использовать понятия, непосредственно не соотносимые с восприятием или представлением. Исторически

именно этот частный вид мышления — ненаглядное мышление «в уме» — считался выражением существа мышления.

Существует мнение, что мышление всегда предполагает действие в двух плоскостях: исходной ситуации и замещающей ее системы знаковых средств (при подобном понимании к знаковым средствам относятся не только знаки языка, но и чертежи, схемы, наглядные изображения и т.д.). Действительно, многие виды мышления могут быть поняты таким образом. Однако даже если отнести

к системе знаковых средств наглядные представления (которые на самом деле знаками не являются), то нужно признать, что это понимание не охватывает всех случаев мышления. Дело в том, что преобразование исходной ситуации может осуществляться и в форме реструктурирования данной в восприятии ситуации с помощью перцептивных или внешних практических действий.

Мышление изучается в разных аспектах различными дисциплинами. Формальная логика изучает нормы и правила такого вида мышления, как рассуждение (хотя

существует точка зрения, согласно которой логика непосредственно не имеет дела с мышлением — об этом будет идти речь позже). Психология исследует мышление с точки зрения взаимодействия в этом процессе текущего и прошлого опыта, влияния на него установок субъекта, его эмоциональных состояний. В настоящее время интенсивно развивается работа по математическому моделированию некоторых типов мышления в рамках исследований по искусственному интеллекту. Философия изучает мышление не с точки зрения анализа техники рассуждений, а с целью

выяснения возможности или невозможности постижения реальности с помощью тех или иных норм мышления. Поэтому исторически философия критически относилась к ряду имевшихся норм мышления и предлагала их изменение или переосмысление. В рамках современной когнитивной науки мышление изучается во взаимодействии символической логики, психологии, исследований в области искусственного интеллекта и философии.

В центре философских исследований мышления находится несколько проблем.

Мышление и опыт

С точки зрения эмпиризма мышление прежде всего имеет дело с сравнением, расчленением (*анализом*) и соединением (*синтезом*) того, что дано в *опыте* (*ощущения, восприятия*). Мышление может выражаться также в комбинировании *представлений*, которые являются ни чем иным, как следами прошлых восприятий. *Понятия* с этой точки зрения возникают на основе выделения общих признаков данных в опыте единичных предметов (*абстракция*)

и фиксации их с помощью языка. Эмпирические обобщения возникают на основе индукции. Дедуктивное рассуждение в логике и математике рассматривается либо как производное от опыта, либо как экспликация некоторых особенностей языка. Таким образом, при подобном понимании содержание мышления полностью определяется тем, что непосредственно дано в опыте. Однако попытки последовательного осуществления концепции эмпиризма потерпели крах: выяснилось, что сам опыт и деятельность по его переработке (в

частности, индукция) предполагают вне-опытные компоненты.

Рационализм противопоставляет опыт и мышление. С этой точки зрения опыт либо вообще не дает знания о реальности (Платон), либо дает знание «смутное», нуждающееся в прояснении с помощью мышления (рационалисты XVII—XVIII веков). Опыт при таком понимании может лишь дать толчок мышлению, которое развертывает содержание доопытных «врожденных» идей, данных субъекту в акте интеллектуальной интуиции. Продуктами такого независимого от опыта мышления

являются метафизика, математика, теоретическая наука.

Мышление по Г. Гегелю не противостоит опыту, считается с ним (поэтому чисто априорная метафизика невозможна), но только для того, чтобы выйти за его пределы и сделать его производным от самого себя (Гегель, 1970—1972). Для Гегеля то, что неадекватно дается в опыте, разворачивается в истинном виде посредством мышления, которое в процессе саморазвития освобождается от всякой связанности с чувственностью, «снимает» опыт (и одновременно содержит его в себе в «снятом» виде)

и выступает как спекулятивное мышление. Согласно Гегелю, мыслимое всеобщее содержит в себе многообразие в виде особенного и единичного. Во многом линию Гегеля в понимании мышления продолжили в XX веке неокантианцы, понимавшие мышление как категориальный синтез, порождающий из себя многообразие. Согласно неокантианцам, чувственная данность как самостоятельная не существует; исходно имеется лишь за-данность, проблема, решаемая посредством мышления. Опыт возникает как результат развития

мышления, которое разворачивает свои апприорные структуры. Свою концепцию «чистого мышления» неокантианцы пытались применить к исследованию эмпирического материала истории науки (Кассирер, 1916; Cohen, 1925).

И. Кант занимает в этом вопросе особую позицию, которую нельзя считать ни эмпиристской, ни рационалистической. Он различает восприятие и опыт. Первое с его точки зрения не предполагает мышления,

140 Часть II. Проблемы и принципы
эпистемологии

а лишь организацию ощущений с

помощью априорных форм пространства и времени. Однако опыт возможен лишь на основе применения априорных категорий рассудка к чувственному восприятию, т. е. является результатом конструктивной деятельности мышления. Порождающее знание мышление предполагает категориальный синтез чувственного многообразия. Такой синтез возможен в случае чистого естествознания (имеющего дело с внешним опытом) и чистой математики (имеющей дело с априорными формами чувственного созерцания). Он невозможен в

случае метафизики. Мышление существует как априорное в чистой математике и исходных теоретических частях чистого естествознания (постулаты чистого естествознания). Мышление осуществляется как своеобразный сплав априорного и эмпирического в обыденной жизни и многих разделах естествознания. Что же касается предметов метафизики, то о них можно мыслить, но это мышление не будет плодотворным, так как не может породить знания (Кант, 1965).

Своеобразна позиция феноменологии по этому вопросу. Согласно Гуссерлю, продукты

мышления могут считаться истинными лишь в том случае, если их содержание совпадает с тем, что дано субъекту как феномены в акте переживания очевидности. Для феноменологии мышление не конструирует опыт, а зависимо от опытно данных феноменов. Но последние конституируются априорными структурами трансцендентального сознания. Категориальные структуры мышления при таком понимании тоже могут непосредственно созерцаться («категориальное восприятие сущности») (Гуссерль, 1999).

Развитие современной философии, когнитивной психологии и когнитивной науки приводит к ряду выводов относительно связи мышления и опыта.

Во-первых, невозможно выделить чисто опытное содержание знания, независимое от определенных схем, эталонов, категорий (некоторые из них могут быть врожденными). Использование последних с полным основанием может рассматриваться в качестве актов мышления. Поэтому уже восприятие может быть понято как процесс решения интеллектуальных задач, связанный

с использованием перцептивных гипотез. Восприятие рассматривается как извлечение информации из внешнего мира, что предполагает воздействие внешних предметов на субъекта. Однако как показано в современных исследованиях, извлечение перцептивной информации возможно лишь на основе активной деятельности субъекта, выражающейся как во внешних действиях, так и в использовании схем сбора информации. Поэтому восприятие, объединяющее пассивность и активность субъекта в некоторую целостность, выступает

как особая форма мышления.

Во-вторых, мышление и опыт взаимодействуют. С одной стороны, результаты мыслительной деятельности так или иначе используются на опыте и в этом процессе подвергаются испытанию на пригодность (хотя способы определения этой пригодности могут быть весьма сложными). С другой стороны, сам опыт критикуется, меняется и переосмысливается

Мышление 141

на основе прогресса мышления. Поэтому существуют разные,

несводимые друг к другу типы опыта и соответствующие им типы мышления: обыденный опыт и обыденное мышление, научное наблюдение и соответствующая деятельность мышления, эксперимент, являющийся особым способом мышления и вместе с тем возможный лишь на основе теоретического мышления.

В третьих, нет резкого различия между мышлением в рамках опыта и мышлением вне этих рамок. Любой опыт предполагает вне-опытные мыслительные схемы. С другой стороны, и в таких вне-опытных науках, как математика

(приводившаяся в качестве образца «чистого» априорного мышления) имеют место догадки, гипотезы, отказ от того, что казалось несомненным.

Суждения, понятия, категории

Исторически эмпиризм считал, что понятия, с помощью которых осуществляется мышление в наиболее развитом виде, возникают на основе общих представлений и фиксируются с помощью языка. Связь понятий выражается в суждении. Последнее можно рассматривать как средство и

результат процесса мышления — мысль. Когда стало ясным, что многие теоретические понятия и суждения не могут быть истолкованы подобным образом, ибо не сопровождаются наглядными представлениями (понятие бесконечности, большинство математических понятий, понятия электрона, кварка, справедливости, истины и т.д., и мысли, в которые они входят), то представители эмпиризма (в частности, той его разновидности, который выступил в XX веке в виде аналитической философии) стали защищать точку зрения, согласно которой понятие

совпадает со смыслом того или иного слова, а суждение — со смыслом высказывания. Эти смыслы в свою очередь определяются взаимоотношением данной единицы языка с другими единицами, а также отношением определенных высказываний к эмпирическому опыту (восприятию, «чувственным данным», протокольным высказываниям).

Философские оппоненты эмпиризма обратили внимание не только на его общую уязвимость, но и на то, что понятие не может определяться особенностями того или иного конкретного языка. Ведь

одно и то же понятие может выражаться в разной языковой форме и даже на разных языках, что делает возможным перевод. Произнесение высказывания (вслух или «в уме») осуществляется во времени. Во времени существуют и наглядные представления, если они сопровождают утверждение той или иной мысли. Но сама мысль (суждение) существует вне времени. Мысль включена в процесс мышления и может быть результатом этого процесса. Но сама она процессом не является (Harman, 1973). В противовес эмпиризму ряд современных философов и

представителей когнитивной науки отстаивают точку зрения, в соответствии с которой мышление не сводится к использованию обычного языка, а предполагает существование в мозгу особого врожденного универсального кода — «языка мысли»

142 Часть II. Проблемы и принципы эпистемологии

(Дж. Фодор и др. (Fodor, 1975)). Понятия согласно этой концепции могут существовать и до овладения обычным языком, как это имеет место у маленьких детей. Некоторые сторонники этой точки зрения

допускают существование понятий даже у животных.

Мышление предполагает использование *категорий*. Важно подчеркнуть, что это не просто наиболее общие понятия (как их нередко истолковывали представители эмпиризма), а способы конструирования самого опыта. Это хорошо показал уже И. Кант. Согласно И. Канту, категории выражают формы суждений, т.е. разные способы осуществления главной мыслительной деятельности — синтеза чувственного многообразия, разные и необходимые способы построения

опыта. На базе построенного опыта можно образовывать понятия об отдельных предметах и ситуациях. В современной философии представляет интерес исследование категорий у Г. Райла. Последний понимает их как разные типы высказываний, которые определяют разные возможности мышления и которые нельзя смешивать (Райл, 2000; Ryle 1979).

Важный вклад в понимание роли категорий в мышлении внесли исследования Ж. Пиаже, изучавшего развитие операторных интеллектуальных схем в процессе психического онтогенеза: эти схемы

по существу выражают категориальные структуры. Операторные интеллектуальные схемы по Пиаже возникают и развиваются до языка и влияют на процесс овладения им (Пиаже, 1969). Дж. Брунер показал в своих психологических исследованиях, что категоризация является обязательным условием любого восприятия и в этом отношении пошел дальше Канта, считавшего, что восприятие (в отличие от опыта) не предполагает применения категорий (Брунер, 19776).

Аналитическое и

СИНТЕТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ

И. Кант резко противопоставил два возможных способа мышления: аналитическое и синтетическое. Первое сводится к экспликации того содержания, которое уже имеется в понятиях, но явным образом не выражено. Такого рода мышление не порождает нового знания. Плодотворное мышление, создающее знание, может быть лишь синтетическим. Синтетическое мышление, предполагающее применение категорий к чувственности, может быть как априорным (математика, постулаты

чистого естествознания), так и соединением априорных и эмпирических компонентов (мышление в естествознании, в обыденной жизни) (Кант, 1965).

Логический позитивизм как современная разновидность эмпиризма тоже строго различает аналитическое и синтетическое мышление. Однако с точки зрения этой концепции априорное и аналитическое мышление совпадают. Логика и математика как дедуктивные априорные дисциплины являются не знанием, а некоей особой разновидностью языка. Синтетическое мышление

совпадает с эмпирическим, фактуальным. Результаты последнего выражаются посредством языка, в том числе языка математики (Logical Positivism, 1959).

Мышление 143

У. Куайн показал, что не существует строгой дихотомии аналитических и синтетических высказываний и, следовательно, аналитического и синтетического мышления. Элементы

синтетического мышления есть в дедуктивных дисциплинах (которые поэтому не могут рассматриваться как чисто априорные), а элементы

аналитического мышления в фактуальных науках (Quine, 1951).

Мыслимое и немыслимое.

Исторический характер мышления

Философы всегда пытались выявить те предметные области, в которых мышление невозможно, и те способы мышления, которые не порождают знания реальности, а заводят размышление в тупик. В этом отношении сознательное мышление отличается от восприятия. Даже если считать, что

последнее не просто представляет сознанию нечто данное, а является продуктом активной конструктивной деятельности субъекта (а именно такое понимание представляется современным), все же приходится признать, что характер восприятия не зависит от сознательной деятельности субъекта. Даже если человек сознает иллюзорность воспринимаемого, он не может изменить саму иллюзию, которая как бы навязывается ему конкретными условиями восприятия. Между тем, возможность избежать иллюзии мышления зависит от того,

насколько мыслящий правильно выбирает поле приложения мышления и его способы.

Платон считал, что мышление может привести к знанию только в том случае, если оно направлено на не зависящие от чувственного опыта идеи. Мышление, относящееся к предметам обычного опыта, порождает лишь мнения — нечто неопределенное, зыбкое и необоснованное.

Для новоевропейской философии эмпиризма мышление, наоборот, должно как можно ближе следовать эмпирическому опыту — единственному источнику знания. В

том случае, когда оно отходит от опыта, оно создает химеры: понятия субстанции (Дж. Беркли), причинности (Д. Юм), понятия абсолютного пространства и времени (Дж. Беркли, Э. Мах).

И. Кант выделяет две формы мышления: на основе рассудка и на основе разума. Рассудочное мышление может быть плодотворным, так как его предметы конструируются на основе категориального синтеза чувственного многообразия. Между тем, предметы разумного мышления, соответствующие идеям чистого разума — Бог, мир в целом и

Трансцендентальный Субъект — не могут быть включены ни в эмпирический опыт, ни в своеобразный априорный опыт, с которым имеет дело чистая математика. Поэтому мышление об этих предметах (разумное мышление) не может породить знание, оно запутывается в антиномиях и паралогизмах. Если мышление намерено быть плодотворным, оно должно умерить свои притязания (Кант, 1965).

Одна из основных задач современной аналитической философии — разоблачение разных псевдо-проблем (в философии и

науке), порождаемых не контролирующим себя мышлением. С точки зрения логического позитивизма, только то мышление имеет смысл, выводы которого могут

144 Часть II. Проблемы и принципы эпистемологии

быть проверены (верифицированы) в чувственном опыте и которое следует правилам логического синтаксиса. Для К. Поппера критерием осмысленности мышления является принципиальная возможность опытного опровержения (фальсификация) мыслительных предположений

(Поппер, 1983 а). Г. Райл связал появление абсурда с нарушением категориальных границ в процессе размышления. Так, например, если не учитывается, что высказывания об ощущении и высказывания о восприятии относятся к разным категориальным типам, возникают разные абсурдные проблемы, которые невозможно решить (вроде вопроса о том, как из ощущений или «чувственных данных» строится восприятие и т.д.) (Райл, 2000).

Развитие современной философии, а также исследование исторического развития науки и культуры приводят к мнению о том,

что граница мыслимого и
немыслимого всегда есть, но что она
вместе с тем исторически
изменчива. Возможность
мыслимости задается
определенными концептуальными
рамками, специфичными для данной
культуры, мифологической,
философской, научной картины
мира, для той или иной школы
мысли (к этой идее подошел Т. Кун в
понятии «парадигма» (Кун, 1977) и
М.Фуко в понятии «эпистема»
(Фуко, 1977)). Так, например,
понятие математической
несоизмеримости не вписывалось в
картину мира, характерную для

античной культуры, что делало невозможным в этих рамках развитие математических идей, связанных с дифференциальным и интегральным исчислением. Немыслимой для аристотелевской картины мира (а поэтому для всей перипатетической физики, господствовавшей в европейской культуре в течение многих столетий) была возможность точного предсказания траектории тела в земных условиях. Эта возможность стала вполне осмысленной в принципиальном плане (хотя и трудно осуществимой практически) в картине мира, основанной на

классической механике. Однако с точки зрения современной физики эта возможность существует не всегда: в частности, ее нет в определенных ситуациях, с которыми имеет дело квантовая механика. Понятие целевой причины, важное для аристотелевского мышления, оказалось бессмысленным для европейской философии и науки XVII—XVIII веков и вновь вошло как важное в современную науку. Существуют ситуации, в которых бессмысленными оказываются и некоторые законы логики (исключенного третьего и даже

запрета на противоречие), и отдельные аксиомы математики. В то же время следует подчеркнуть, что смена концептуальных рамок, задающих условия мыслимости и немыслимости, не является чем-то произвольным, а определяется историческим развитием культуры и прогрессом научного знания.

Таким образом, не существует внеисторических псевдо-проблем. Мышление оказывается всецело историческим и культурным феноменом.

**Мышление как
«внутренняя»**

АКТИВНОСТЬ

Исторически сущность мышления понималась в философии как «внутренняя» активность ума, как размышление «про себя». Рассуждение

Мышление 145

вслух или успешная практическая деятельность рассматривались только как внешнее выражение внутренней умственной деятельности. Для рационалистов мышление понималось как деятельность души, ее внутренний диалог, осуществляемый «в уме» на основе врожденных идей. Эмпирики

считали, что деятельность «в уме» возможна на основе представлений как копий ощущений и посредством образов речевых высказываний. В XX веке рядом философских и психологических направлений подобное представление было подвергнуто резкой критике. Во-первых, к 20—30-м гг. XX века стало ясно, что мышление осуществляется в разных формах, а не только «в уме». Мышление может происходить на основе восприятия внешних предметов или специальных знаковых систем, данных субъекту внешним образом: в виде текста, в виде нарисованных на бумаге схем,

чертежей и иных изображений. Мышление нередко предполагает реальную деятельность с этими схемами или же даже внешние действия с реальными предметами (так называемое сенсо-моторное мышление). Оно может осуществляться также в виде речевых высказываний («вслух») как отдельного человека, так и нескольких собеседников, размышляющих совместно. Вместе с тем мнение о существовании особого «внутреннего» мира сознания, принципиально отличного от деятельности человека во внешнем мире и от его

взаимодействий с другими людьми, вызвало большие сомнения. Ибо неясно, каким образом могут восприниматься представления, размещенные во «внутренней галерее» сознания, и кто может воспринимать их и оперировать ими. В этой связи на основе работ позднего Витгенштейна Г. Райлом была сформулирована идея о том, что главными формами мышления являются именно внешние действия и размышления вслух, на основе языка. Иными словами, мышление — это прежде всего публичная деятельность. Что же касается «скрытого» мышления, то это не что

иное, как диспозиции (возможности) будущих внешних действий и речевых высказываний. Мнение о существовании особого «внутреннего» мира мышления является мифом согласно Г. Райлу (Райл, 2000).

Однако в современной когнитивной науке, основывающейся на разработках в области искусственного интеллекта и результатах современной когнитивной психологии, стала доминирующей иная позиция. Конечно, не существует особого замкнутого в себе «мира сознания», наподобие того, как его понимал

Декарт. Но вместе с тем мышление как деятельность «в уме» является фактом. Этот факт может быть понят как оперирование когнитивными схемами извлечения перцептивной информации из внешнего мира и языковыми значениями. Когнитивные схемы в основном возникают на основе реального взаимодействия с миром. Но некоторые из них являются врожденными. Языковые значения усваиваются на основе овладения языком в ходе коммуникации с другими людьми. В то же время некоторые языковые структуры могут быть врожденными. По-

видимому, успешные внешние действия и коммуникация и деятельность «в уме» взаимно предполагают друг друга.

146 Часть II. Проблемы и принципы эпистемологии

Сознательное и бессознательное в мышлении. Мышление о мышлении

Исторически соответствующее нормам мышление понималось в философии как сознательная, т. е. контролируемая субъектом,

рефлектируемая деятельность. Во всяком случае, если речь идет об эмпирическом индивиде. Как это сформулировал Р. Декарт, мыслящий человек одновременно сознает, что он мыслит (Декарт, 1950). Однако уже Г. Гельмгольц высказал мысль о том, что восприятие может быть понято как бессознательное умозаключение. Правда, эта идея не была принята наукой того времени. Между тем, сегодня в когнитивной науке стало общим мнение, что на бессознательном уровне человек осуществляет множество разнообразных видов мыслительной деятельности: выдвижение и

опробование гипотез, рассуждение, интерпретация и т.д. Важно иметь в виду, что речь идет не о бессознательных физиологических процессах, происходящих в нейронах, а именно о мыслительных процессах, в принципе таких же, как сознательно осуществляемые акты мышления. В этой связи становится ясным, что вообще осознанной может быть лишь часть мышления. Ибо высказывание «Я мыслю» означает лишь рефлекссию первого порядка, т. е. осознание предмета мысли и самого факта мышления, но не означает рефлекссию способов мышления. Последнее возможно на

основе высказывания «Я мыслю, что я мыслю». Рефлексия второго порядка возникает лишь в особых ситуациях, когда субъект ставит под сомнение те способы мышления, которые до сих пор были для него самоочевидными и потому не признавались. Такого рода рефлексия возможна и в акте субъективной *интроспекции*, направленной на процесс мышления. Однако наиболее адекватным способом мышления о мышлении оказывается критический анализ мышления, объективированного в виде текстов или иных способов его внешнего воплощения. Согласно классической

философской традиции, полностью сознающее себя мышление является нормой и эталоном мышления. Г. Гегель считал, что мыслящее себя мышление в виде Абсолютного Духа выражает высший этап в развитии универсума (Гегель, 1970—1972). Сегодня ясно, что рефлексия над мышлением никогда не может быть полной и что она имеет исторический характер (Розов, 1996). При этом речь идет о сознательно осуществляемом мышлении. Что же касается многочисленных процессов мышления, совершаемых индивидом на бессознательном уровне, то они в принципе не могут быть осознаны

самим индивидом, а становятся предметом исследования специалистами по когнитивной науке.

Субъективное и объективное мышление. Психологизм и антипсихологизм в исследовании мышления

С точки зрения философии эмпиризма, мышление — это часть происходящих в индивиде психических процессов. Начатое эмпириками изучение такого рода

процессов естественно было
подхвачено психологией

Мышление 147

уже на экспериментальном этапе ее развития. Психологическое исследование мышления сначала шло в рамках ассоцианизма, который в философском плане не выходил за рамки традиционного эмпиризма. В XX веке в экспериментальном психологическом исследовании мышления произошли серьезные философско-методологические изменения. Уже в работах Вюрцбургской школы (О. Кюльпе, Н. Ах, К. Бюлер и др.) была

продемонстрирована невозможность понимания мышления как производного от чувственного опыта и комбинации наглядных представлений. Гештальт-психологи (В. Келер, М. Вертгаймер и др.) убедительно опровергли сенсуализм и выявили роль психических структур и их динамики в процессе решения мыслительных задач, а также показали сложность взаимодействия прошлого и текущего опыта в ходе мышления. Бихевиористы (К. Халл, Ф. Скиннер и др.) дали острую критику традиционного понимания мышления как чисто «внутренней» деятельности

сознания и обратили внимание на то, что мышление прежде всего осуществляется как внешнее поведение, направленное на решение задач. В этой связи они попытались понять «скрытое» мышление в качестве подготовки к будущим внешним действиям, а также как производное от речевого поведения.

Между тем, многие философы обращали внимание на то, что невозможно понять мышление, ограничиваясь его психологическим исследованием. Ведь психолог изучает законосообразность процессов, происходящих в субъективном мире индивида. Но

законосообразность психических процессов мышления и нормативность мышления не одно и то же. Нарушения правил мышления имеют причины, однако эти нарушения не могут быть оправданы с точки зрения нормы. Нормы мышления, имеющие всеобщий и необходимый характер, обязательные для всех мыслящих существ и обеспечивающие соответствие мышления реальности, не могут быть выявлены на основе эмпирического исследования психики индивида. Изучением этих норм занимается не психология, а философия. Антипсихологизм в

исследовании мышления выражался в разных формах.

Согласно И. Канту, правила мышления изучаются формальной логикой, имеющей дело с аналитическим мышлением, и трансцендентальной логикой, относящейся к синтетическому мышлению. Эти правила коренятся в Трансцендентальном Субъекте, отличном от того эмпирического субъекта, с которым имеет дело психология (Кант, 1965).

Для Г. Гегеля мышление — это прежде всего процесс саморазвития Абсолюта, осуществляющийся в соответствии с объективной

диалектической логикой. Эмпирический индивид способен мыслить лишь постольку, поскольку он приобщается к этой логике (Гегель, 1970—1972).

С точки зрения неокантианцев (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер и др.) априорные нормы мышления, выражающиеся в категориях и создающие возможность синтеза многообразия, принадлежат не эмпирическому индивиду, а «духу научности», и могут быть выявлены на основе исследования объективного выражения мышления, прежде всего в научных текстах (Кассирер, 1916; Cohen, 1925).

Антипсихологическую позицию в отношении мышления особенно остро выразил Э. Гуссерль. Он даже приходит к точке зрения о том, что логика вообще не имеет дела с мышлением (в отличие от психологии) и занимается только исследованием идеальных смысловых связей. Отнюдь не все эти связи могут осуществиться в мышлении (Гуссерль, 1994 в).

Эту линию своеобразно продолжили представители аналитической философии. Для них философия имеет дело с логическим

синтаксисом языка и критериями осмысленности высказываний. И то и другое не характеризует процессы мышления. Как писал Я. Лукасевич, логика не изучает формы мышления и вообще имеет к анализу мышления отношение не большее, чем, например, математика (Лукасевич, 1959, с. 50).

Более тонкую концепцию развивает К. Поппер. Он считает, что философия в виде эпистемологии имеет дело с мышлением. Но не всякое мышление — предмет философского исследования. К. Поппер различает мышление в субъективном смысле и мышление в

объективном смысле. К первому относятся процессы, осуществляемые в уме. Ко второму — объективное содержание мышления: проблемы и проблемные ситуации, теории, рассуждения, аргументы как таковые. Субъективное мышление предполагает мыслящего субъекта и изучается психологией. Объективное мышление не предполагает познающего субъекта и принадлежит к особому «третьему миру», воплощенному в книгах и других текстах. «Третий мир» является продуктом человеческой деятельности, но возникнув,

приобретает автономию и развивается по собственным законам (Поппер, 19836).

В заостренной и парадоксальной форме позиция антипсихологизма в изучении мышления была выражена главой Московского методологического кружка — Г. П. Щедровицким. Он считал, что мышление может рассматриваться как самостоятельная субстанция, развивающаяся по собственным объективным законам. Ее носителем может быть и человек, но это вовсе не обязательно, ибо мышление может с таким же успехом захватывать знаковые системы,

машины и т.д. (Щедровицкий, 1997, с. 10-11).

Сегодня резкая антитеза между психологизмом и антипсихологизмом в изучении мышления начинает смягчаться.

Во-первых, в развитии самих психологических исследований мышления обнаружилась невозможность понимания этого процесса вне учета нормативной структуры мыслительной деятельности. Такой крупнейший специалист по психологии мышления, как Ж. Пиаже, вынужден был для осмысления результатов своих экспериментов построить

специальную логику интеллектуальных операторных структур, характеризующих нормы мышления на разных этапах развития психики в онтогенезе (Пиаже, 1969). Он же должен был включить свои психологические результаты в состав эпистемологической концепции («генетическая эпистемология») (Piaget, 1950). Современная когнитивная психология в изучении мышления начинает интенсивно взаимодействовать с логикой и философией, что выразилось в возникновении когнитивной науки, в состав которой

вошли также определенные разделы лингвистики и математические разработки в области искусственного интеллекта (Dennett, 1981 b; Searle, 1985; Dennett, 1987 b). Логика и философия, таким образом, по крайней мере в виде некоторых своих разделов, оказываются важными для понимания того, что происходит при субъективном процессе мышления, совершающемся «в уме».

Во-вторых, оказалось, что современные исследования в когнитивной психологии и когнитивной науке дают новый

материал и вместе с тем ставят новые проблемы, связанные с пониманием таких классических философских тем, как взаимоотношение мышления и опыта, характер и роль категорий мышления, взаимоотношение языка и мышления, мышление как «внутренняя» деятельность ума, сознательное и бессознательное в мышлении и др.

Таким образом, философия изучает мышление как объективный процесс, воплощающийся в предметах культуры: в структурах языка, книгах и иных текстах, в произведениях искусства, в правилах

деятельности. Вместе с тем целый ряд важных философских проблем возникает при изучении того, как объективные нормы мышления работают в индивидуальной мыслительной деятельности. Несмотря на то, что в изучении мышления получены большие результаты, многое в нем остается неясным и дискуссионным.

Направления
исследования
мышления
в
отечественной

литературе

В нашей стране в течение многих лет мышление было предметом интенсивного изучения, особенно в 60—80-е гг. XX столетия.

В философии в эти годы сложилось несколько плодотворно работавших школ в данной области. Школа диалектической логики, ориентированная на наследие Г. Гегеля и К. Маркса, была представлена работами Э. В. Ильенкова, М. Б. Туровского, Ф. Т. Михайлова и др (Ильенков, 1960; Туровский, 1963; Ильенков, 1984; Михайлов, 1990). Методологические вопросы, связанные с изучением

мышления как деятельности по использованию разных приемов, разрабатывались в ранних работах А. А. Зиновьева, М. К. Мамардашвили, Б. А. Грушина (Зиновьев, 1960; Грушин, 1961; Мамардашвили, 1968). Изучение мышления с точки зрения логики научного исследования и в контексте историзма его форм было представлено работами Б. М. Кедрова, П. В. Копнина (Кедров, 1990; Копнин, 1973), киевской философской школой: (М. В. Попович, С. Б. Крымский и др.). Программа изучения содержательно-генетической логики, а затем концепция мыследеятельности были

разработаны Г. П. Щедровицким (Щедровицкий, 1995; Щедровицкий, 1997) и легли в основу руководимого им Московского методологического кружка. Оригинальная концепция развития теоретического мышления на материале исторического развития естественнонаучного знания была сформулирована В. С. Степиным

150

Часть II. Проблемы и принципы эпистемологии

(Степин, 1976; Степин, 2000). В. С.

Библер развил свои исходные диалектико-логические идеи до концепции мышления как диалога разных логик и как культурного феномена (Библер, 1975; Библер, 1991). Концепции, связывающие понимание мышления с развитием методологического содержания научного знания, были разработаны в исследованиях В. А. Лекторского (Лекторский, 1972; Лекторский, 1979; Лекторский, 1980), В. С. Швырева (Швырев, 1972; Швырев, 1993), В. Н. Садовского (Садовский, 1991), Э.Г.Юдина (Юдин, 1997), Б. С. Грязнова (Грязнов, 1982), А. П. Огурцова (Огурцов, 1988), Е. П.

Никитина (Никитин, 1988),
М.А.Розова (Розов, 1977),
И.П.Меркулова (Меркулов, 1984), Н.
С. Автономовой (Автономова, 1988),
Б. И. Пружинина (Пружинин, 1985),
В. Н. Поруса (Порус, 2000),
Г.Д.Левина (Левин, 1987), Н. С. Му-
драгей (Мудрагей 1999), А.А.
Новикова (Новиков, 1999) и др.

Особое внимание возможностям
применения **ЛОГИКИ** для понимания
реальных процессов мышления
уделяли Е. К. Войшвилло
(Войшвилло, 1989), П. В. Таванец
(Таванец, 1955), В.А.Смирнов
(Смирнов, 1987), Е. Д. Смирнова
(Смирнова, 1987), В. К. Финн

(Финн, 1991), Д. П. Горский (Горский, 1966) и др.

В отечественной **психологии** сложились влиятельные школы, разрабатывавшие проблематику мышления на основе разных теоретических программ и экспериментальных исследований. Толчок для многих таких разработок дал своими всемирно известными исследованиями мышления в начале 30-х гг., обобщенными в книге «Мышление и речь», Л. С. Выготский (Выготский, 1982). Отталкиваясь от ряда идей Л. С. Выготского, А. Н. Леонтьев сформулировал программу экспериментального исследования

мышления (Леонтьев, 1964). Эта линия была продолжена в работах П. Я. Гальперина (концепция формирования умственных действий (Гальперин, 1966)), В. В. Давыдова (исследование формирования разных видов обобщения в обучении (Давыдов, 1972)), О. К. Тихомирова (проблема целенаправленного в процессе мышления (Тихомиров, 1969)) и др. С. Л. Рубинштейн развил теорию мышления как аналитико-синтетической деятельности и как процесса (Рубинштейн, 1958). Эта программа получила дальнейшее развитие в теоретических и экспериментальных исследованиях

А. В. Брушлинского (Брушлинский, 1979), К. А. Абульхановой-Славской (Абульханова-Славская, 1967) и др.

Отражение

Отражение — основная характеристика познания и сознания с точки зрения философии диалектического материализма. Познание и сознание понимаются в рамках этой концепции в качестве отражения, воспроизведения характеристик предметов, существующих объективно — реально, независимо от сознания субъекта.

Понимание познания как

отражения было сформулировано В. И. Лениным в работе «Материализм и эмпириокритицизм» в связи с критикой теоретико-познавательного феноменализма Э. Маха, Р. Авенариуса и их русских последователей (при этом В. И. Ленин ссылается на использование этого термина Ф. Энгельсом (Ленин, 1957)). В 30-е гг. XX века в советской философии идеи В. И. Ленина относительно познания как отражения, а также отражения как свойства всей материи были догматизированы и идеологизированы и получили наименование «ленинской теории

отражения». Последняя была истолкована как единственно возможное понимание познания и сознания. Большую роль в этой догма-тизации сыграла вышедшая в это время книга болгарского философа-марксиста Т. Павлова (Павлов, 1949), жившего в СССР.

В действительности, высказывания В. И. Ленина об отражении не составляют единой и последовательной концепции и допускают разную интерпретацию. Сам В. И. Ленин не отдавал себе отчета в тех трудностях, которые возникают в связи с трактовкой познания как отражения.

1. В ряде мест своей работы «Материализм и эмпириокритицизм» он подчеркивает непосредственную данность сознанию познаваемого предмета (материя, например, определяется как объективная реальность, «данная нам в ощущении»). Такой тезис означает принятие теоретико-познавательного реализма в его презентационистской версии — концепции, которая в начале XX века и в более поздние годы разрабатывалась рядом философов (в частности, англо-

американскими неореалистами (The New Realism, 1912), русским философом Н.Лосским (Лосский, 1991) и др.). Но презентационистский реализм несовместим с признанием существования посредников в процессе получения знания — следов, образов, копий и т.д. Между тем, по В. И. Ленину, субъект получает знания о реальных предметах только с помощью образов как неких самостоятельных образований.

2. Поэтому возможна иная интерпретация понятия отражения у В. И. Ленина — в качестве

соответствия идеального предмета (образа) реальному оригиналу. В. И. Ленин много раз уподобляет образ отпечатку, картине, копии предмета. В этой интерпретации отражение может понято как позиция теоретико-познавательного реализма в его репрезентационистской версии — позиции, весьма влиятельной в современной

152 Часть II. Проблемы и принципы эпистемологии

литературе по теории познания (критический реализм (Рассел, 1957; Popper, 1972)), когнитивной науке

(проблема репрезентации (Dennett, 1987 а)) и философии науки (в последнем случае в виде так называемого научного реализма (Бунге, 1975; Seilars, 1963; Bhaskar, 1978; Harre, 1986)).

Первая интерпретация теории отражения не получила широкого распространения в советской философской литературе, хотя развивавшаяся Э. В. Ильенковым (Ильенков, 1960) и некоторыми другими авторами идея о тождестве бытия и мышления (осужденная официальной советской философией в качестве еретического отступления от марксизма) близка именно этому

пониманию.

Зато вторая интерпретация получила широкое распространение. Отражение было истолковано как изоморфное или гомоморфное соответствие образа предмету. Такое понимание открыло возможность для широкого использования при исследовании проблематики отражения данных и идей теории информации, кибернетики, семиотики, теории моделирования и др. дисциплин. В определенной степени эти исследования предвосхитили современное обсуждение проблемы репрезентации в рамках

когнитивной науки. Одновременно изучались особенности отражения «как всеобщего свойства материи» с опорой на теорию информации и теорию систем и в связи с процессами биологической эволюции. Подобное истолкование отражения по сути дела не противоречило пониманию отношения ощущения к реальности как отношению знака к оригиналу, т.е. той самой «теории иероглифов» Г. Гельмгольца, которую В. И. Ленин осудил как отступление от теории отражения и которая, естественно, официально не могла приниматься в советской философии.

В рамках изучения отражения советскими философами и психологами (в частности, С. Л. Рубинштейном (Рубинштейн, 1957), А. Н. Леонтьевым (Леонтьев, 1979), Э. В. Ильенковым (Ильенков, 1974), В. П. Зинченко (Вергилес, Зинченко, 1967), В. С. Тюхтиным (Тюхтин, 1972), А. М. Коршуновым (Коршунов, 1968) и др.) были получены результаты, которые при соответствующей интерпретации могут быть использованы в современных исследованиях. Вместе с тем теория отражения сталкивается с рядом трудностей.

1. Ряд из них относится к

теоретико-познавательному реализму в целом. Если понимать познание как репрезентацию, то возникает ряд проблем. Во-первых, не ясно, кто может воспринимать эти репрезентации (для теории отражения они выступают как образы). В случае обычного восприятия предметов реального мира субъект использует свои органы чувств, доставляющие ему сенсорную информацию. Однако как можно воспринимать «внутренние предметы» (образы), обитающие только в мире сознания? Какие органы чувств можно использовать в этом случае? И кому принадлежат

эти органы? Современные сторонники теоретико-познавательного реализма (в частности, Дж. Гибсон (Гибсон, 1988), Х. Патнэм (Putnam, 1990), в нашей литературе Э. В. Ильенков (Ильенков,

Отражение 153

1974) и др.) находят выход из этой трудности, предлагая новое понимание *восприятия, представления, интенциональности* как отношения *сознания* к внешнему ему предмету. Во-вторых, не вполне очевидно, как можно совместить тезис теоретико-познавательного

реализма с фактом культурно-исторической обусловленности норм и идеалов познания вообще и научного познания в частности. Между тем, культурно-исторический подход к пониманию познания весьма influential в современной мировой философии и получил оригинальную реализацию в работах отечественных авторов, исходявших из ряда идей К. Маркса. В принципе и эта трудность преодолима, как показывают, например, работы Р. Харре (Harre, 1986), Х. Патнэма (Putnam, 1990), а в нашей литературе Э. В. Ильенкова (Ильенков, 1962), В. А. Лекторского (Лекторский, 1980) и

др.

2. Сам термин отражение является весьма неудачным, ибо вызыва-
ет представление о познании как о следствии причинного воздействия реального предмета на пассивно воспринимающего это воздействие субъекта. В действительности, познание даже на уровне восприятия — это активный процесс сбора информации о внешнем мире, предполагающий использование перцептивных гипотез, когнитивных карт, некоторые

из которых могут быть
врожденными. В процессе мышления
применяют
ся разнообразные знаковые средства.
Познание может относиться к тем
предметам, которых еще нет
(познание будущего) или которых
уже нет
(познание прошлого). Следует
заметить, что отечественные авторы,
раз
рабатывавшие проблематику теории
отражения, понимали познание как
активный процесс и в большинстве
случаев вкладывали в термин отра
жение такое содержание, которое
позволяло преодолеть

механистические ассоциации, связанные с этим термином.

3. Сами исходные положения теории отражения, сформулированные В. И. Лениным, как уже сказано, являются противоречивыми и допускают разное понимание. Хотя отечественные авторы, исследовавшие данную тематику, в ряде случаев давали на практике свою интерпретацию этих идей, по сути дела отходящую от ленинских формулировок, официально

отказаться от последних в советские годы было невозможно. В частности, в отечественной философской литературе было распространено некритическое принятие положения В. И. Ленина об *ощущении* как «субъективном образе объективного мира» (в действительности, даже если принять тезис о существовании ощущений, в чем сегодня сомневаются многие философы и психологи, ощущение не может рассматриваться как знание, а значит, как образ). Догматизация «ленинской теории отражения»

затрудняла
исследование ряда проблем теории
познания, в том числе и потому, что
не позволяла сопоставлять это
понимание познания с другими
теоретико-
познавательными концепциями:
феноменализмом,
инструментализмом,
трансцендентализмом и т.д.
(Ойзерман, 1994; Ойзерман, 2000).

Реальное содержание
исследований познания как
отражения, осуществленных в
отечественной философии, можно
более адекватно интерпретировать в
понятиях теоретико-познавательного

реализма (в его

154

Часть II. Проблемы и принципы эпистемологии

разных вариантах). В то же время было бы неверным перечеркивать результаты этих исследований. Еще более неверным является мнение о том, что теоретико-познавательный феноменализм и инструментализм заведомо имеют преимущества перед реализмом (а подобное мнение иногда высказывается в нашей современной литературе в связи с

критикой теории отражения).

Субъект

Субъект (от латинского *subjectus* — лежащий внизу, находящийся в основе, от *sub* — под и *iacio* — бросаю, кладу основание) — носитель деятельности, сознания и познания. Важно заметить, что такое понимание субъекта берет начало только в философии Нового Времени, это связано с характерным для этой философии субъектоцентризмом (см. *Я, Теория познания*). До этого под субъектом понималось метафизическое

основание вещей, предметов, прежде всего тех, которые существуют объективно реально.

Большинство представителей классической философии отождествляли субъект с центром сознания, Я. Эмпирики, отрицавшие Я как самостоятельное начало, отрицали и существование субъекта. Трансценденталисты, различавшие эмпирическое и трансцендентальное Я, соответственно различали эмпирического и трансцендентального Субъектов. Вообще вся проблематика, связанная с пониманием субъекта, была в классической философии по сути

дела тождественна проблематике Я. Правда, были и важные исключения. Так для Гегеля Абсолютным Субъектом является не Я, а лежащий в основе всей действительности Абсолютный Дух. Индивидуальное Я (индивидуальный Субъект) производно с этой точки зрения от развития Абсолютного Субъекта.

Для современной философии субъект — это прежде всего конкретный телесный индивид, существующий в пространстве и времени, включенный в определенную культуру, имеющий биографию, находящийся в коммуникативных и иных

отношениях с другими людьми. Непосредственно внутренне по отношению к индивиду субъект выступает как Я. По отношению к иным людям он выступает как «другой». По отношению к физическим вещам и предметам культуры субъект выступает как источник познания и преобразования. Субъект существует только в единстве Я, межчеловеческих (меж-субъектных) взаимоотношений и познавательной и реальной активности.

Некоторые философы и представители специальных наук о человеке и обществе (психологи,

социологи, науковеды и др.) выделяют наряду с индивидуальным также и коллективного (группового) субъекта. Последний понимается как носитель определенных норм деятельности, познания и коллективного сознания, «коллективных представлений», как система взаимоотношений входящих в него индивидов. Есть серьезные основания считать, что развитие культуры и познания (в частности, научного) может понято лишь при учете коллективных процессов. Коллективный субъект так же, как и индивидуальный, существует в пространстве и времени и

предполагает отношения с другими коллективными субъектами. Вместе

156

Часть II. Проблемы и принципы эпистемологии

с тем он по ряду параметров отличается от индивидуального. Коллективный субъект не имеет структуры Я. Можно говорить о коллективном мышлении, о коллективном решении познавательных задач, о коллективной памяти. Но вряд ли можно приписывать переживания

коллективному субъекту (хотя индивидуальные переживания всегда коллективно опосредованы). Коллективного субъекта не существует без входящих в него индивидуальных. Вместе с тем изменение состава индивидов, входящих в данный коллективный субъект, не обязательно означает изменение последнего (Лекторский, 1980).

Субъект является необходимым полюсом субъектно-объектных отношений (см. *объект*).

Объект

Объект (позднелатинское

objectum — предмет, от латинского ob-jicio — бросаю вперед, противопоставляю) — то, на что направлена активность (реальная и познавательная) *субъекта*.

Объект не тождествен объективной реальности: во-первых, та часть последней, которая не вступила в отношение к субъекту, не является объектом; во-вторых, объектами могут быть и состояния сознания. Существуют разные типы объектов и, соответственно, разные типы субъектно-объектных отношений. Объектом может быть физическая вещь, существующая в пространстве и времени, объективно

реальная ситуация. Это может быть собственное тело субъекта. Объектом могут быть состояние сознания субъекта и даже его Я в целом. В этом качестве могут выступать другие люди, их сознания, а также предметы культуры (включая тексты) и присущие им смыслы.

Активность субъекта необходимо предполагает внеположный ей объект. В противном случае она невозможна, как невозможным становится и сам субъект. Поэтому нередко встречающееся в отечественной философской литературе противопоставление двух типов отношений — субъектно-

объектных и субъектно-субъектных — в действительности лишено оснований. Оно основано на неправомерном отождествлении объекта с физической вещью. В действительности объектом может стать все, что существует. Вместе с тем для понимания основных характеристик сознания, познания и деятельности важно иметь в виду тот принципиальный факт, что объект всегда **внеположен** субъекту, не сливается с ним. Эта внеположность имеет место и тогда, когда субъект имеет дело в состояниями собственного сознания, своим Я, и тогда, когда он вступает в

отношения с другими субъектами. Так, например, *понимание* другого человека, предполагающее умение встать на точку зрения этого другого, как бы пережить его состояние изнутри (то, что обычно считается классическим случаем субъектно-субъектных отношений) может быть успешным только в том случае, если субъект не сливается с состояниями чужого сознания, как не может с ними полностью слиться даже тот субъект, которому принадлежат эти состояния, и не перестает воспринимать другого извне, обладая «избытком видения», о котором писал М. М. Бахтин (Бахтин, 1979, с.

43—50). Вместе с тем важно подчеркнуть, что отношение субъекта и объекта — это не отношение двух разных миров, а лишь двух полюсов в составе некоторого единства. Снятие противостояния *субъективного* и *объективного* как двух самостоятельных миров не означает снятия субъектно-объектных отношений.

Нередко термин объект используется в философии вне контекста его отношения к субъекту, а просто в смысле предмета. Так, в философии

науки выделяют наряду с эмпирическими объектами также и объекты теоретические. Последние получают разную интерпретацию. С точки зрения инструментализма — это лишь условно принятые способы рассуждения об эмпирических объектах. С точки зрения реализма некоторые теоретические объекты, которым приписываются свойства пространственной и временной локализации (такие, например, как атомы, электроны, кварки и т. д.) существуют реально. Общепризнано, что такие теоретические объекты, которые называются идеальными

(материальная точка, идеально твердое тело и т. д.), реально не существуют, а вводятся в состав теории как способы изучения некоторых явлений в чистом виде. Особое положение занимают так называемые абстрактные объекты, рассматриваемые в современной логике, в частности в теории типов. Согласно этой теории, конкретные объекты представляют собой индивиды и как таковые принадлежат к нулевому типу; тип же абстрактных объектов выше нулевого (первый, второй и т. д.). В соответствии с этим абстрактные объекты могут выступать как классы

ИНДИВИДОВ, КЛАССЫ КЛАССОВ
ИНДИВИДОВ И Т. Д. ИЛИ КАК СВОЙСТВА
ИНДИВИДОВ, СВОЙСТВА СВОЙСТВ И Т.Д.,
КАК ОТНОШЕНИЯ ИНДИВИДОВ,
ОТНОШЕНИЯ ОТНОШЕНИЙ И Т.Д. Одним
из видов абстрактных объектов
являются в частности числа.
Абстрактные объекты не
тождественны теоретическим, так
как теоретические объекты
фактуального знания принадлежат
как правило к нулевому уровню, т. е.
конкретны (таковы атомы и
электроны, но также и идеально
твердые тела).

Субъективное

Субъективное — то, что характеризует субъект или же производно от субъекта и его деятельности.

Исторически субъективное было понято в классической философии начиная с Декарта как особый внутренний мир сознания, несомненный и самодостовверный, к которому субъект имеет непосредственный доступ. В таком качестве субъективное было противопоставлено объективному миру физических вещей и событий (включая и тело субъекта) как существующему вне субъективного и как не абсолютно достоверному.

Противопоставление субъективного и объективного породило ряд проблем классической философии, которые оказались для нее трудно разрешимыми: как доказать существование внешнего мира и как можно его знать, как можно знать что-либо о других субъектах и их субъективном мире?

Между тем, уже Кант показал, что так называемый внутренний опыт, имеющий дело с субъективным миром, не более непосредствен, чем внешний опыт, и необходимо предполагает последний (Кант, 1965). Развитие современной философии и психологии дает

основание считать, что субъективное, переживаемое нами в качестве чисто «внутреннего» и сугубо личного, не является изначально данным, а строится субъектом в коммуникативных взаимодействиях с другими людьми в рамках определенной исторически данной культуры — поэтому и сама степень переживания субъективного как «внутреннего» может быть различной в разных условиях. Поэтому субъективное не может рассматриваться как особый мир, населенный такими «предметами», как переживания, представления, образы памяти и воображения,

желания и т.д., а является способом ориентации субъекта во внешнем мире (см. *Я, представление*). Образования сознания вообще не могут быть чисто внутренними. Так, например, боль кажется таким переживанием, которое лишь субъективно, принадлежит только мне и доступно только мне «изнутри» (пример Л. Витгенштейна (Wittgenstein, 1980)). Между тем, это переживание включено в определенного рода коммуникативный дискурс, как правило, выражается во вне: в виде восклицаний, определенных гримас, движений и т.д. (а это тоже средства

коммуникации). Что принципиально важно, так это то, что выражение вовне в данном случае (а в других случаях тем более) не есть нечто внешнее для выражаемого, а в действительности является способом его осмысления, а поэтому и способом конституирования. Конечно, я могу скрыть свое переживание боли от других, Но это сокрытие является чем-то вторичным, возможным только тогда, когда переживание боли уже конституировано.

Но и коммуникация, и другие действия, будучи порождены субъектом и в этом смысле будучи

субъективным, в то же время не принадлежат

160 Часть II. Проблемы и принципы эпистемологии

к субъективному миру в классическом его понимании, а относятся к сфере интерсубъективного, которая выходит за рамки противоположности субъективного и объективного.

Эта противоположность не существует и в ряде других случаев. Так *восприятие* объективного мира предполагает также и самовосприятие субъекта. В этом смысле можно говорить о том, что

субъективное и объективное являются двумя полюсами восприятия. Но самовосприятие относится в данном случае не к состояниям внутреннего мира сознания, а к восприятию тела субъекта и его места среди других объективных предметов и событий.

К субъективному относят также иллюзии восприятия и заблуждения мышления. Первые возникают как следствие применения несоответствующей перцептивной гипотезы при извлечении сенсорной информации или же искусственного окончания процесса перцептивного обследования. Заблуждения

возникают обычно тогда, когда мыслительная деятельность неадекватна изучаемому объекту. В то же время субъект может точно описывать то, что ему непосредственно дано и тем не менее заблуждаться. Таковы, например, иллюзии движения Солнца по небу или же иллюзии в отношении самого себя, самообманы (см. *Я*).

Объективное

Объективное — то, что существует независимо от индивидуального сознания.

Прежде всего, это физические

вещи и события, имеющие место в пространстве и времени. Это другие люди, их действия и состояния сознания. Это собственное тело индивида. С точки зрения объективного идеализма объективно реально существует Абсолют.

Исторически объективный мир жестко противопоставлялся субъективному. Сегодня ясна невозможность этого во многих случаях.

1. Существуют серьезные основания считать, что *субъективное* возникает как результат коммуникативных взаимодействий

субъекта с другими. Коммуникация, предполагая участвующих в ней субъектов и тем самым относясь к субъективному, в то же время осуществляется в пространстве и времени, т. е. в объективном мире и с помощью определенных материальных, т. е. объективных средств (знаки языка, жесты, действия и т.д.). Такого рода объективное иногда называют intersubъективным.

2. Объективное может быть не зависимым от индивидуального субъекта с его сознанием по

существованию, но не по происхождению. Это относится к вещам, созданным субъектом, а также к его детям.

3. Предметы культуры и воплощенные в них смыслы (включая ору
дия, инструменты, приборы, произведения архитектуры, художествен
ные, научные, философские и иные тексты) существуют объективно, но в то же время предполагают индивидуальных субъектов с их субъективным миром и субъектов коллективных. Во-первых, потому, что

именно субъекты создают предметы культуры и их смыслы. Во-вторых, потому, что объективные смыслы, в том числе и те смыслы, которые пока никем не осознаются, могут существовать лишь постольку, поскольку имеются субъекты, способные их выявить, сделать собственным субъективным достоянием (поэтому неправ К. Поппер, когда он допускает возможность существования объективного знания без познающего субъекта (Поппер, 1983 б)). В том случае, если таких субъектов по каким-то причинам не имеется (они погибли, забыли язык, на котором

написаны тексты и т. д.),
объективность предметов культуры
превра
щается в объективность физических
вещей, а их объективные смыслы
утрачиваются.

При решении некоторых проблем приходится различать разные уровни объективности мира. Так, например, известный психолог Дж. Гибсон (Гибсон, 1988) считает, что понять восприятие в качестве способа извлечения информации из объективного мира можно только в том случае, если мы отличим окружающий мир, с которым имеет дело восприятие, от физического

мира, о котором говорит наука.
Характеристики

6 Зак. 187

162 Часть II. Проблемы и принципы эпистемологии

окружающего мира во многом отличны от тех, которые свойственны физическому миру. Это касается пространства, времени, событий и др. К тому же первому присущи такие возможности, которые существуют вполне объективно, но в то же время имеют смысл лишь в соотношении с потребностями и размерами

воспринимающего существа
(животного или человека).

Сознание

Сознание — состояние психической жизни индивида, выражающееся в субъективной переживаемости событий внешнего мира и жизни самого индивида, в отчете об этих событиях. Сознание противопоставляется бессознательному в разных его вариантах (неосознаваемое, подсознание и т.д.).

Сознание было одним из центральных понятий классической

западной философии. Из определенного понимания сознания исходили также науки о человеке, в частности, психология. Вместе с тем попытки осмысления сознания столкнулись с значительными трудностями. В конце XIX века известный биолог Т. Гексли даже выразил мнение о том, что природа сознания в принципе не поддается научному исследованию. Многие психологи в XIX и XX веков (В. Вундт и др.) считали, что научно исследовать можно только отдельные явления сознания, что же касается сущности сознания, то она не может быть выражена, хотя

сознание субъективно дано в переживании. Между тем, философы пытались анализировать природу сознания и сформулировали в этой связи несколько концепций. Не все их них можно считать убедительными.

1. Первая из них отождествляет сознание со знанием. Согласно этому пониманию все, что мы знаем, является явлением сознания, и все, что мы осознаем, является знанием. Большинство представителей классической философии разделяли это представление, подкрепляя его ссылкой на этимологию слова: латинское название для сознания

происходит от слов *sum* и *sciare*, т. е. означает совместное знание (то же самое имеет место и в русском языке).

Правда, некоторые философы не соглашались с таким пониманием. Так, например, Кант считал, что индивид в принципе не может иметь знания о находящемся внутри его сознания Трансцендентальном Субъекте, хотя последний и осознается в качестве глубинного носителя индивидуального опыта (Кант, 1965). Другие философы приводили пример восприятия незнакомого предмета, которое с их точки зрения не есть знание, но,

безусловно, является актом сознания.

В действительности все, что осознается, является знанием того или иного рода. Это относится, в частности, и к восприятию незнакомого предмета. Для того, чтобы это восприятие стало возможным, субъект должен располагать определенными перцептивными гипотезами и даже осуществить акт мышления — при этом сам процесс использования этих гипотез не осознается (см. *восприятие*). Восприятие, таким образом, является знанием — вопреки мнению,

распространенному в классической философии. Другое дело, что это знание может быть поверхностным,

164 Часть II. Проблемы и принципы эпистемологии

связанным лишь с выделением предмета, отличением его от остальных и предполагающим возможность дальнейшего изучения. Осознание субъектом своих эмоций, желаний, волевых импульсов тоже является знанием. Конечно, сами эмоции, желания, волевые импульсы не сводятся к знанию, хотя и предполагают последнее. Но их сознание есть ни что иное, как знание об их наличии.

Из сказанного однако вовсе не следует вывод о тождестве сознания и знания. Современная философия, психология и другие науки о человеке столкнулись с фактом несознаваемого знания. Это не только то, что я знаю, но о чем в данный момент не думаю и потому не сознаю, но что я легко могу сделать достоянием своего сознания: например, мое знание теоремы Пифагора, фактов моей биографии и т.д. Это также и такое знание, которым я располагаю и которым пользуюсь, но которое с большим трудом может быть осознано, если вообще может стать таковым. Это

индивидуальное неявное знание, используемое, например, экспертами, но это также неявные компоненты коллективного знания: осознание всех предпосылок и следствий научных теорий возможно лишь в определенных условиях и никогда не бывает полным. Обычно не осознаются некоторые эмоции и желания, некоторые глубинные установки личности. Таким образом, знание является необходимым условием сознания, но условием далеко не достаточным.

2. Ряд философов (прежде всего разделяющих позиции феноменологии или близких к ней: Ф.

Брентано, Э. Гуссерль (Гуссерль, 1999), Ж.-П. Сартр (Сартр, 2000) и др.) в качестве главного признака сознания выделяют не знание, но интенциональность: направленность на определенный предмет, объект. Таким признаком с этой точки зрения обладают все виды сознания: не только восприятия и мысли, но и представления, эмоции, желания, намерения, волевые импульсы. Согласно этой точке зрения я могу не знать ничего об объекте, но если я выделяю его посредством моей интенции, он становится объектом моего сознания. Сознание при таком его понимании — это не только

совокупность интенций, но и их источник. Носителем эмпирического сознания по Э. Гуссерлю является эмпирическое Я, а носителем «чистого», трансцендентального сознания (воплощающего его априорную структуру) — Трансцендентальное Я. При этом по Э. Гуссерлю интенциональный объект сознания не обязательно должен существовать реально: он может быть лишь мнимым. Сознание может быть интенционально нацелено на физические предметы (реальные или мнимые), на идеальные предметы (числа, значения и др.) или же на состояния

самого сознания (реальные или мнимые). В отличие от Э. Гуссерля, Ж.-П. Сартр считает, что изначальная интенциональность сознания направлена на реальный мир, что Трансцендентальное Я не существует и что эмпирическое Я не только не предположено с необходимостью индивидуальным сознанием, но даже, что появление Я искажает природу сознания (см. *Я*).

Характерной особенностью психических явлений, в том числе и сознания, отличающей их от всех других, действительно, является интен-

циональность. Но ведь интенциональные переживания могут быть и вне сферы сознания: бессознательные мысли, эмоции, намерения и т. д. В феноменологии по сути дела отождествляется психика и сознание, субъект истолковывается как абсолютно прозрачный для самого себя. Факты неполной очевидности Я для себя не могут найти объяснения при приравнивании сознания к интенциональности. Таким образом, интенциональ-ность тоже является необходимым, но недостаточным условием сознания.

3. Иногда сознание

отождествляется с вниманием. Эта позиция разделяется рядом философов, но особенно популярна у некоторых психологов, в том числе современных, пытающихся с точки зрения когнитивной науки истолковать сознание (т. е. внимание при данном понимании) как некоторый фильтр на пути информации, перерабатываемой нервной системой. Сознание при подобной интерпретации играет роль своеобразного распределителя ограниченных

ресурсов нервной системы. В этой связи предпринимались попытки измерения «поля сознания» (Величковский, 1982, с. 151-183).

Между тем, ряд фактов психической жизни не поддаются объяснению с подобной точки зрения. Известны, например, факты невнимательного сознания, имеющего место, в частности, у водителя автомашины, ведущего разговор, осознающего то, что происходит на пути его следования, но внимательно следящего далеко не за всем. Можно говорить о центре и периферии поля сознания.

Внимание направлено только на центр этого поля. Но то, что находится на периферии, тоже осознается, хотя и неотчетливо. Можно говорить о разных степенях сознания. Спящий человек не сознает того, что происходит вокруг, но определенная степень сознания имеется во время сновидений. Что-то из окружения (хотя далеко не все) осознается и при сомнамбулизме.

Важное значение для понимания взаимоотношений сознания и внимания имеют эксперименты современных американских психологов Дж. Лэкнера и М. Гэррет (Lackner, 1973), показавших, что

информация, воспринимаемая субъектом без внимания, тем не менее как-то осознается им и влияет на понимание того, что осознается при наличии внимания.

4. Наиболее влиятельное в философии и психологии понимание сознания связано с истолкованием его как самосознания, как самоотчета Я в собственных действиях. Подобное понимание может сочетаться с интерпретацией сознания как знания (в этом случае считается, что знание имеет место только в том случае, когда субъект рефлексивно отдает

себе

отчет в способах его получения) или же как интенциональности (в этом случае считается, что субъект

осознает не только

интенциональный пред

мет, но и сам акт интенции и себя как ее источник). Классическое

понимание сознания как

самосознания связано с теорией Дж.

Локка

о двух источниках знания: ощущений,

относящихся к внешнему миру,

и рефлексии как наблюдению ума за своей собственной деятельностью

(Локк, 1898). Последняя, по Локку,

и является сознанием. Такое же

понимание сознания характерно для И. Канта (Кант, 1965) и Э. Гуссерля (Гуссерль, 1999). Согласно Канту, условием объективности опыта

166 Часть II. Проблемы и
принципы эпистемологии

является самосознание
Трансцендентального Субъекта
(трансцендентальное единство
apperceptions) в виде утверждения
«Я мыслю», сопровождающего
течение опыта. Именно это
самосознание по Канту
обеспечивает единство сознания. По
Гуссерлю «чистое сознание»

выражается в виде трансцендентальной рефлексии, направленной на само сознание.

Сознание при таком его понимании выступает как специфическая реальность, как особый «внутренний мир», данный субъекту совершенно непосредственно и познаваемый с полной несомненностью. Способом-познания сознания является самовосприятие, которое в результате тренировки может принять форму самонаблюдения (интроспекции). Последняя широко использовалась в науках, имеющих дело с явлениями сознания, в

частности, в психологии.

Самосознание является несомненным фактом, который, действительно, выражает важную особенность сознания. Вместе с тем понимание сознания в качестве непосредственно данной в самосознании самостоятельной реальности порождает ряд трудностей (см. об этом подробнее в статье *самосознание*). К тому же можно указать ряд фактов, когда сознание не сопровождается четким самосознанием. Вопреки мнению Канта, реальное единство опыта не обязательно сопровождается мыслью «Я мыслю». Представляется, что

прав Ж.-П. Сартр, когда он различает самосознание вообще и такую его особую форму, как рефлексия (Сартр, 2000). Без какой-то формы самосознания (иногда очень нечеткой, слабо выраженной) сознание действительно невозможно. Без такого рода самосознания субъект не может контролировать собственные действия как внешние, так и внутренние (работу мышления, воображения, желания и т. д.). Гибкость действия, его вариативность, творческий характер невозможны без определенного самоконтроля. Субъективно это

выступает в виде особого переживания событий внешнего мира и жизни самого субъекта, в виде самоотчета в этих событиях, что является характерными особенностями сознания. Рефлексия — это высшая форма самосознания, выражающаяся в том, что субъект осуществляет специальный анализ способов своей деятельности и явлений сознания, в том числе и своего Я (о том, как это возможно, см. в статье *самосознание*). Рефлексия возникает только на основе овладения языком и другими средствами межчеловеческой коммуникации. Поэтому сознание в

его развитых формах является культурно-социальным продуктом. Есть основания считать, что специфически человеческое сознание и Я как его центр определяются не биологией человека, а возникли в определенный исторический период и предполагают конкретные культурные условия своей возможности (см. об этом, в частности, работы Р. Харре (Harre, 1984), Дж. Джейнса (Jaines, 1976) и др.).

Современная когнитивная наука в сотрудничестве с философией в последнее время пытается изучать

именно природу сознания —
вопреки популярному в психологии
конца прошлого и начала нынешнего
столетия мнению о невозможности
такого исследования как научного.
Особый интерес представляет
выдвинутая в рамках такого
изучения концепция

Сознание 167

Д. Деннета о том, что сознание —
это не поле и не фильтр, а особого
рода деятельность психики,
связанная с интерпретацией
информации, поступающей в мозг из
внешнего мира и от самого
организма. Каждая такая

интерпретация гипотетична и может мгновенно сменяться другой, более соответствующей реальной ситуации. В качестве факта сознания субъекту презентруется та гипотетическая интерпретация, которая одерживает верх над другими (этот процесс осуществляется за миллионные доли секунды). Однако отброшенные варианты интерпретации не исчезают, а сохраняются и могут быть осознаны в некоторых условиях. Поэтому согласно Д. Деннету граница между сознаваемыми и несознаваемыми явлениями весьма размыта (Dennett,

1993).

Важной особенностью сознания является его единство. Оно выражается как в единстве всех компонентов внешнего и внутреннего опыта в данный момент времени, так и в осознании единства переживаемого прошлого и настоящего. И. Кант считал, что единство сознания может иметь место только при условии единства Трансцендентального Я, являющегося центром и носителем сознания (Кант, 1965). Результаты современного исследования сознания как в философии, так и в психологии и других науках о

человеке, дают основания для утверждения о том, что Я является культурно-историческим продуктом и что поэтому единство сознания, которое это Я обеспечивает, тоже не изначально дано. Единство сознания определяется не биологией, не особенностями работы мозга (наличием в ней некоторых «центральных инстанций») и не психикой самой по себе. Оно определяется наличием Я как ответственного за деятельность и поступки субъекта. Поэтому единство сознания строится -вместе с Я в конкретных культурно-исторических условиях (Спиркин,

1972; Райл, 2000). Современная культурная и социальная ситуация несет угрозу единству Я и сознания (Лекторский, 1980) (см статью Я).

В истории философии сознание иногда понималось так же как синоним совокупности идей — индивидуальных или коллективных (Рубинштейн, 1957; Леонтьев, 1975). В таком смысле употребляли этот термин, например, такие философы, как Г. Гегель и К. Маркс («общественное сознание», «классовое сознание» и т.д.).

Самосознание

Самосознание — осознание субъектом самого себя: состояний своего тела, фактов сознания, своего Я (внешнего вида, особенностей личности, -системы ценностей, предпочтений и стремлений). В некоторых случаях самосознание включает в себя самооценку. Самосознание — важнейшая характеристика *сознания*.

Для классической философии самосознание — это сознание существования собственного Я и принадлежащих ему состояний сознания, это, согласно Декарту, единственно достоверное,

несомненное знание, которое поэтому является основанием всей системы знания (см. *теория познания*). Это понимание самосознания было принято также в науках о человеке, а в классической эмпирической психологии легло в основание интроспекции — самонаблюдения как основного метода этой науки. И. Кант различал эмпирическое самосознание (внутренний опыт) и трансцендентальное самосознание как самосознание Трансцендентального Субъекта. Последнее, по Канту, является высшим основоположением знания

и лежит в основе единства опыта и сознания (Кант вместе с тем, в отличие от большинства представителей классической философии, не считал самосознание видом знания (Кант, 1965)). По Э. Гуссерлю самосознание, понимаемое как трансцендентальная рефлексия и сближаемое с созерцанием и особого рода самовосприятием, дает самодостовверное интуитивное знание (Гуссерль, 1999).

Самосознание было одним из центральных понятий классической западной философии. Однако его понимание столкнулось с

серьезными трудностями.

Прежде всего как объяснить возможность самонаблюдения (интроспекции)? В качестве факта психической жизни оно несомненно. Как метод изучения сознания оно использовалось психологией. Но каким образом субъект может воспринимать состояния собственного сознания (свои мысли, представления, переживания и др.)? Обычное восприятие возможно с помощью органов чувств. С помощью каких органов чувств можно воспринимать факты своего сознания? И кто в этом случае является воспринимающим

субъектом? Где он находится? К тому же нужно учитывать и то, что акт самосознания включается в само поле сознания, а значит, меняет его (поэтому У.Джемс, например, считал, что можно говорить не об интроспекции, а только о ретроспекции, т. е. не о восприятии данных сознания, а о воспоминании о том, что только что имело место, но более уже не существует (Джемс, 1991, с. 66—67)). И как вообще возможно безошибочное познание (каким считалось самосознание), если само понятие познания предполагает возможность заблуждения?

В неклассической *теории познания* самосознание получает иное истолкование.

Во-первых, исходным для понимания самосознания является не осознания сознания, а восприятие собственного тела и его места в системе других тел и событий физического мира. Это самовосприятие (отличное от того самовосприятия состояний и структур сознания, о котором говорит феноменология) является необходимым условием восприятия внешнего мира как существующего независимо от воспринимающего

субъекта (см. *восприятие*, Я). Субъект видит свои руки, ноги и другие части тела, слышит и видит свои шаги, слышит звуки собственного голоса, чувствует движения своих конечностей и головы, получает разного рода информацию от всех частей тела. Это позволяет ему специфицировать свое меняющееся положение в реальном мире и воспринимать реальные ситуации такими, каковы они есть. Как подчеркивает известный психолог Дж. Гибсон (Гибсон, 1988), самовосприятие и восприятие внешнего мира — это два полюса процесса восприятия —

субъективный и объективный.

Во-вторых, следует различать нечетко выраженные формы самосознания, сопровождающие течение всех психических переживаний и являющиеся условием их контролирования, и рефлексия как высшую форму самосознания. В последнем случае субъект осуществляет специальный анализ способов своей деятельности и явлений сознания, в том числе и своего Я. Само Я возникает как продукт рефлексии, как результат отношения к себе со стороны обобщенного другого субъекта и возможно лишь в рамках

коммуникативного взаимодействия с другими людьми с помощью языка. Я, таким образом, — не нечто самоочевидное, дающееся с несомненностью в акте самосознания, а нечто, создаваемое в процессе отношения к себе в конкретных социально-культурных условиях, и только в этих условиях существующее. В отличие от простейших форм самосознания рефлексия возникает только в определенных ситуациях, когда субъект сталкивается с необходимостью пересмотреть принятые формы деятельности, привычные представления о мире и

своем Я, свои установки и системы ценностей. В акте рефлексии Я делает себя собственным объектом.

В-третьих, самосознание не есть особый «внутренний взор», разглядывающий некоторые идеальные образования, размещенные в поле сознания как в картинной галерее. Акт самосознания — это получение знания о способах деятельности во внешнем мире, об отношениях субъекта к другим людям, к принятым в данном сообществе системам ценностей. Так, например, самосознание наглядных *представлений* — это ни что иное,

как получение знания о имеющихся у данного субъекта схемах сбора перцептивной информации. Самосознание эмоций — это осознание реальной ситуации и ее оценка с точки зрения нужд субъекта и имеющейся у него системы ценностей. Самосознание Я — это получение знания об особенностях данной личности, ее возможностях, ее стремлениях и о соответствии реального и идеального Я, т. е. не самовосприятие, а некоторая теория (иногда называемая Я-концепцией).

В-четвертых, при всех особенностях самосознания оно не является чем-то принципиально отличным от всех остальных видов познания, как это считала западная философская традиция. Самосознание — это не нечто абсолютно непосредственное, а деятельность мышления (включая и самовосприятие). И она может вести к заблуждению. Субъект может допускать ошибки при восприятии собственного тела, например, неправильно локализовать место боли, ощущение интенсивности боли может зависеть от привходящих факторов, хотя сама боль может не

ме г няться. Однако ошибок при самовосприятии тела гораздо меньше, чем при восприятии внешних тел — это объясняется максимальной близостью объекта восприятия и воспринимающей системы. Субъект не может ошибаться в том, что он имеет такие-то намерения, что он думает о том-то — в противном случае всякая деятельность была бы просто невозможной. В то же время он может не сознавать некоторых своих глубинных эмоций, мыслей и установок, может заблуждаться относительно своего Я в целом (даже своей внешности, не говоря уже о

чертах личности). Я не прозрачно для самого себя.

В-пятых, самосознание в случае рефлексии — это не просто знание о том, что есть, а всегда способ критического переосмысления сложившихся систем деятельности, принятых установок, имеющейся Я-концепции. Поэтому это также пересоздание объекта рефлексии, в том числе и самого Я. Если для Канта и Фихте высшим принципом самосознания было положение «Я = Я», то с точки зрения современного понимания рефлексия, направленная на Я, служит способом изменения самоидентичности (см. Я).

Солипсизм

Солипсизм (от лат. solus — единственный и ipse — сам) — философская позиция, согласно которой несомненно данным является лишь мой субъективный опыт, данные моего сознания, а все, что считается существующим независимо от него (включая мое тело, мир внешних сознанию физических вещей, других людей), в действительности лишь часть этого опыта.

Точка зрения солипсизма выражает логику той субъектоцентристской установки,

которая была принята в классической западной философии Нового Времени после Декарта (см. *субъективное, теория познания, Я*). Вместе с тем явное противоречие позиции солипсизма фактам обыденного здравого смысла и постулатам научного познания не позволяла большинству философов, придерживавшихся субъектоцентристской установки, делать солипсистские выводы.

Так Декарт, выдвинувший тезис о том, что единственной самоочевидной истиной является утверждение «Я мыслю, следовательно, существую», с

помощью онтологического доказательства утверждает существование Бога, который не может быть обманщиком и поэтому гарантирует реальность внешнего мира и других людей (Декарт, 1950). Беркли, отождествляющий физические вещи с совокупностью ощущений, считает, что непрерывность существования вещей, т. е. невозможность их исчезновения тогда, когда они никем не воспринимаются, обеспечивается их постоянным восприятием Богом (Беркли, 1978). С точки зрения Юма, хотя чисто теоретически невозможно доказать существование

внешнего мира и других людей, необходимо верить в их реальность, ибо без такой веры практическая жизнь и познание невозможны (Юм, 1965). Согласно Канту, опыт является конструкцией Я. Но это не эмпирическое Я, а Я трансцендентальное, в котором, в сущности, стирается различие между мною и другими. Что же касается Я эмпирического индивида, то его внутренний опыт (осознание состояний собственного сознания) предполагает опыт внешний (сознание независимых от индивидуального Я физических предметов и объективных событий)

(Кант, 1965).

Имеются два способа понимания смысла солипсизма. Согласно первому из них, утверждение в качестве единственно реального моего личного опыта влечет также утверждение Я, которому этот опыт принадлежит. Такое понимание совместимо с тезисами Декарта и Беркли. Согласно другому пониманию, хотя единственно несомненным является мой личный опыт, не существует того Я, к которому этот опыт относится. Ибо Я — ни что иное как совокупность элементов этого же опыта. Парадоксальность такого понимания

солипсизма хорошо выразил Л. Витгенштейн в «Логико-философском Трактате», связав это понимание, правда

172 Часть II. Проблемы и принципы эпистемологии

не с несомненной данностью моего чувственного опыта в виде ощущений (как это было у Юма и Маха), а с данностью мне моего языка и фактов, описываемых этим языком. С одной стороны, подчеркивает Витгенштейн, Я есть мой мир, с другой стороны, «Субъект не принадлежит миру, а представляет собой некую границу мира» (Витгенштейн, 1994 а, с. 56).

«То, что солипсизм *подразумевает*, совершенно правильно, — считает Витгенштейн, — только это не может быть *сказано*, но оно обнаруживает себя» (Витгенштейн, 1994 а, с. 56). Поэтому и получается с этой точки зрения, что «...строгий проведенный солипсизм совпадает с чистым реализмом. "Я" солипсизма сжимается до непротяженной точки, остается же соотнесенная с ним реальность» (Витгенштейн, 1994 а, с. 57). В действительности, последовательно проведенная точка зрения солипсизма, отождествляющая с реальным только то, что непосредственно дано в моем

опыте, не позволяет считать реальными даже прошлые факты моего сознания, т. е. делает невозможным также и непрерывность моего сознания (Рассел, 1957, с. 208-214).

Некоторые представители современной когнитивной психологии (Дж. Фодор и др. (Fodor, 1981)) считают, что так называемый методологический солипсизм должен быть главной стратегией исследований в этой науке. Имеется в виду точка зрения, согласно которой изучение психологических процессов предполагает их анализ вне отношения к событиям внешнего

мира и другим людям. Это, конечно, не солипсизм в его классическом философском понимании, ибо не отрицается существование внешнего мира, а психические процессы, факты сознания связываются с деятельностью головного мозга, существующего как материальное образование в пространстве и времени. Многие философы и психологи (например, Х. Патнэм (Putnam, 1990), Д. Деннет (Dennett, 1987 а) и др.) считают, что точка зрения методологического солипсизма является тупиковой, так как невозможно понять сознание и психику вне отношения к внешнему

миру и к миру межчеловеческих взаимодействий.

В современной философии все более утверждается точка зрения, согласно которой внутренний мир индивидуального сознания, включая Я, возможен лишь в результате коммуникаций субъекта с другими людьми в реальном физическом мире. Позиция солипсизма могла казаться логически возможной лишь в рамках субъектоцентристской установки классической философии, от которой современная философия отказывается. О невозможности чисто внутреннего опыта и несостоятельности позиции

солипсизма Л. Витгенштейн писал в своих поздних работах (Витгенштейн, 19946). М. М. Бахтин уже в 20-е гг. нашего столетия показал, что если человек рассматривает себя вне отношения к другим, то с точки зрения самопереживания солипсизм может показаться убедительным, но что мы принципиально не можем согласиться с тем же солипсизмом, предлагаемым от имени другого человека (Бахтин, 1979, с. 37). Именно отношение к другому конституирует реальное переживание Я, а не то, из которого исходила философская традиция.

Я — непосредственно данная индивиду целостность его жизни. Я воспринимает себя как центр сознания, как то, кому принадлежат мысли, желания, переживания индивидуального субъекта. В то же время Я — это единство индивидуальной биографии, это то, что гарантирует индивидуальную само-идентичность. Наконец, Я — это то, что управляет телом субъекта, это инстанция, обеспечивающая свободное принятие индивидуальных решений и несущая ответственность за их осуществление и последствия.

Исторически разные способы постановки и решения проблемы Я

связаны с разными этапами развития культуры и вместе с тем выражают разное понимание человека, возможностей познания и самопознания, так же, как разные интерпретации самой философии.

Я как проблема восприятия индивидом самого себя, как проблема «внутреннего» доступа к себе оказалась в центре философии в Новое Время. В этот период обостряется понимание философии как способа самоопределения свободной личности, которая полагается только на себя, на собственные силы чувства и разума в нахождении предельных оснований

жизнедеятельности. В качестве такого предельного основания и было найдено Я. Это понимание наиболее четко сформулировано Декартом, и оно во многом задало проблематику последующей западной философии. Это понимание, выраженное в известном положении «Cogito ergo sum», можно считать **классическим**.

В его рамках были предложены следующие решения.

Согласно Декарту (Декарт, 1950), можно сомневаться в показаниях органов чувств относительно существования внешних предметов. Можно сомневаться и в том, что Я

правильно воспринимает собственное тело, и даже в том, что это тело существует (это может быть лишь сном). Можно сомневаться даже в положениях математики. Однако нельзя сомневаться в существовании сознания индивида и Я как его центра, как того, кому принадлежит сознание. Декарт подчеркивает, что знание субъектом состояний собственного сознания и их отнесенности к Я — нечто отличное от знания внешних предметов. С его точки зрения это означает, что Я имеет непосредственный доступ к своей субъективной сфере, в то время как

знание внешних сознанию тел — лишь нечто опосредованное. Поэтому, хотя в обычном опыте деятельность человека направлена прежде всего на внешние предметы, хотя роль субъективного мира и его характеристики обычно остаются в тени, логически рассуждая, считает Декарт, именно познание субъективных состояний Я является наиболее простым и очевидным. Декарт подчеркивает, что положение «Я есмь, я существую», истинно всякий раз, как только оно произносится или постигается умом.

Итак, основные характеристики Я по Декарту выражаются следующим образом.

1-Я — это центр индивидуального сознания, рассматриваемого безотносительно к внешним предметам и даже к собственному телу субъекта.

2. Я абсолютно самодостовечно и прозрачно для самого себя.

3. Я существует безотносительно к существованию других Я.

Вместе с тем декартовское понимание субъективного опыта как

абсолютно несомненного и
самодостовверного, принятое с теми
или иными модификациями
представителями разных
направлений западной философии и
наук о человеке (в частности,
психологии), породило ряд трудных
проблем, которые философы
пытались решать.

1. Если абсолютно достоверно
существует только Я, как Я может
знать нечто о внешнем мире и даже о
том, что этот мир существует? Как
Я может знать нечто о других Я и о
том, что они существуют?

2. Где все же граница между Я и
не-Я? В обычном опыте мы относим

к Я все, что связано с телом индивида, все, что находится «внутри» него.

Но ведь мы можем говорить и о том, что Я управляет телом, «владеет» им. Значит, Я — не тело человека, а сознание, им управляющее (как считал

Декарт). Но ведь Я может встать во внешнее отношение и к состояниям собственного сознания: наблюдать их (это самонаблюдение, интроспекция — основной метод работы эмпирической психологии XIX — начала

XX века). В этом случае сами непосредственно достоверные

состояния

сознания превращаются в не-Я.

3. Как Я может наблюдать
состояния собственного сознания?

Если

обычное наблюдение предполагает
существование органов чувств и
может

быть как-то объяснено с помощью
психофизиологии, то
самонаблюдение
кажется совершенно необъяснимым.

И кто это Я, которое воспринимает
состояния собственного сознания,
как его можно идентифицировать?

В истории западной философии
был предложен ряд решений этих

проблем.

Наиболее радикальное и в некоторых отношениях парадоксальное дали представители философского *эмпиризма*. Эмпирики разделяют положение Декарта о непосредственной самоочевидности субъективного опыта и о неочевидности всего, что выходит за его пределы. Вместе с тем, согласно их точке зрения не существует того, кому этот субъективный опыт принадлежит. Я по Д. Юму — это не некий предмет, тем более не субстанция, а просто пучок восприятий, связанных друг с другом ассоциативными связями (Юм,

1965). Согласно Э. Маху (Мах, 1908), выделение Я из потока опыта совершенно условно, оно объясняется нуждами обыденной жизни и не может быть оправдано теоретически. К Я обычно относят наш «внутренний опыт»: наши мысли, переживания, воспоминания и т. д. Но ведь к Я можно отнести и наше тело, и даже предметы, которые для нас особенно ценны (костюм, трость, наши рукописи и т.д.). К Я можно отнести и вообще все предметы внешнего мира, ибо их восприятие зависит от состояния нашего тела

и от нашего «внутреннего опыта». С другой стороны, считает Э. Мах, наше тело можно рассматривать как часть внешнего мира. В некоторых условиях как часть внешнего мира можно было бы рассматривать и то, что мы считаем нашим «внутренним опытом» (в частности, наши сновидения). Само деление мира на внешний и внутренний условно. Так же условно и мнение о непрерывности во времени того, что мы считаем нашим «внутренним опытом» и того опыта, который относится к нашему телу. В действительности сегодняшнее восприятие человеком самого себя

не имеет ничего общего с его Я в юношеские годы. Поэтому, согласно Э. Маху, никакой философской проблемы Я в действительности не существует. Сходную позицию выразил ранний Л. Витгенштейн, когда он утверждал, что с одной стороны, Я выражает границу мира (и в этом смысле определяет мир), но с другой стороны, Я как субъекта в мире не существует (Витгенштейн, 1994 а, с. 56).

Другое решение проблемы было дано философскими *трансценденталистами*. С их точки зрения опыт не может быть понят в качестве совокупности ассоциаций

элементарных чувственных единиц — ощущений (как считали эмпирики), а включает необходимые зависимости, имеющие априорный характер. Наличие последних предполагает существование обеспечивающего их Я. При этом Я разделяется на Я эмпирическое (лежащее в основе индивидуального эмпирического сознания) и Я трансцендентальное (находящееся в глубине самого эмпирического Я и делающее последнее возможным).

Согласно Канту (Кант, 1965), внутренний опыт индивидуального эмпирического сознания отнюдь не более непосредствен и

самоочевиден, чем опыт внешний, относящийся к миру внешних этому сознанию предметов (Кант критикует в этой связи идею Декарта о непосредственной очевидности только данности сознания). Дело в том, что внутренний опыт не только лишен некоторых существенных особенностей внешнего, позволяющих последнему быть основой теоретической науки, но и невозможен без внешнего созерцания. Временное определение, являющееся формой упорядочивания внутреннего опыта, существует лишь через воплощение хода времени в тех

или иных пространственных процессах, т. е. процессах, происходящих с теми или иными предметами внешнего опыта. Поэтому существование эмпирического Я как центра индивидуального эмпирического сознания предполагает существование внешних явлений, которые от этого Я не зависят. Вместе с тем эмпирическое Я невозможно также без существования Я трансцендентального: первое есть ни что иное как явление эмпирическому субъекту трансцендентального Я. Именно

последнее истолковывается Кантом как условие объективности опыта. Ведь каждый опыт — это мой опыт, рассуждает Кант. Ничьего опыта не бывает. Объективность опыта возможна лишь при условии его непрерывности. А это значит, что непрерывным должен быть и тот, кому опыт принадлежит, т. е. Я. Трансцендентальное единство апперцепции, утверждение «Я мыслю», потенциально сопровождающее течение опыта, является гарантом объективности последнего и вместе с тем его

основанием. Опыт, независимый от эмпирического Я, оказывается зависимым от Я трансцендентального. Вместе с тем положение «я мыслю», являющееся по Канту высшим основоположением всякого знания, само знанием не является. Оно выражает акт сознания, но не знания, ибо соответствующий ему предмет — мыслящее Я — не дан ни в каком опыте. Трансцендентальное Я не может быть объектом самого себя. О нем можно лишь как-то мыслить или символически намекать на него, но не знать (Кант различает мышление и познание,

сознание и знание). Трансцендентальное Я как основа знания, как источник единства сознания, как гарантия человеческой свободы не может быть познано, ибо является вещью в себе.

Несколько иное решение проблемы Я предложил Э. Гуссерль в рамках своей трансцендентальной феноменологии (Гуссерль, 1999). Он так же, как и Кант, подчеркивает невозможность существования Я вне его отношения к внешнему для него объекту. Я и его объект — это два необходимых полюса всякого акта сознания. Это интенциональное отношение выражает специфику Я.

Поэтому никакой «чисто внутренний» опыт принципиально невозможен. Интенциональными объектами могут быть не только физические вещи, другие люди, события, но также и состояния собственного сознания и само Я. Вместе с тем согласно Гуссерлю, интенциональный объект может и не быть реальным. Достаточно того, что он дан Я непосредственно в его опыте. От решения вопроса о реальности феноменов, данных Я, феноменология воздерживается (так называемая «трансцендентальная редукция»). В отличие от мнения Канта о невозможности иметь

знание о трансцендентальном Я как о вещи в себе, Гуссерль считает возможным такое знание. Трансцендентальное Я, выражающее глубинную основу индивидуального сознания, может быть дано самому себе с непосредственной очевидностью в акте трансцендентальной рефлексии. В случае осуществления этой рефлексии имеет место «абсолютное знание», лежащее в основе всякого знания и служащее верховной инстанцией обоснования познания и сознания вообще. С этой точки зрения вся трансцендентальная феноменология может

рассматриваться в качестве «этологии», учения о трансцендентальном Я.

Однако трансценденталистское понимание Я порождает ряд трудностей. Главной из них является идентификации Я. С одной стороны, трансцендентальное Я понимается как глубинное выражение индивидуальности, оно дается в акте индивидуальной рефлексии, направленной на сознание. Но с другой стороны, в этом Я (в отличие от Я эмпирического сознания) стерты всякие следы индивидуальности, в нем, по существу, нет разницы между мною

и тобой.

Неклассическое понимание Я, разрабатывающееся в философии XX века, отказывается от того понимания Я, которое сформулировал Декарт. Важно при этом подчеркнуть, что это не означает отказа от самой проблемы. Я понимается как выражение принципиальных зависимостей, связанных, во-первых, с включением человека в мир предметов и ситуаций посредством его тела, во-вторых, с отношением человека

Я · 177

к другим людям, в том числе через

коммуникацию. Неклассическое понимание, таким образом, снимает ряд проблем, связанных с пониманием Я в классической философии и вместе с тем открывает новые измерения проблемы, которые следует выделить специально.

1. Телесная воплощенность Я. Казалось бы, факт этот очевидный, по крайней мере с точки зрения здравого смысла, хотя для Декарта в существовании моего тела можно усомниться. Однако философское принятие этого факта как достоверного и его анализ открыли ряд важных особенностей Я и его

самопереживания.

Во-первых, было показано, что вопреки классическому пониманию Я (разделявшемуся в этом пункте и эмпириками) акты индивидуального сознания можно идентифицировать только при условии их отнесения к конкретному телесному индивиду, занимающему определенное положение в пространстве и времени, в мире физических предметов и реальных событий, имеющего определенную биографию, которая тоже есть ни что иное, как жизнь в отношениях с другими людьми (такими же эмпирическими телесными

существами, как и Я) и в реальных конкретных ситуациях (Strawson, 1959). Вне тела человека со всеми его случайными эмпирическими характеристиками Я не существует (Popper, Eccles, 1981).

Во-вторых, полноценное самосознающее Я не дано исходно, а возникает на определенном этапе из отношения с другими. Однако уже в первоначальном опыте уникальное положение тела субъекта в пространстве и времени связано с особенностями восприятия мира. По мнению ряда мыслителей первое даже определяет последнее.

Так философ и психолог Ж.

Пиаже считает, что согласно экспериментальным данным, полученным в его исследованиях и осмысленных в его генетической эпистемологии, ребенок на первых этапах психического развития как бы сливается с своим телом. Он не может в этот период отнестись к себе со стороны, не отличает себя от состояний своего тела, а последние от внешних предметов. Это стадия «эгоцентризма» (хотя сознательное «эго», Я еще не существует), означающего, что ребенок не может понять уникальность своей позиции в качестве включенной в иные возможные позиции. Другие люди,

прежде всего взрослые, воспринимаются в качестве источников удовольствий и наказаний, центрированных вокруг тела ребенка. Психическое развитие по Пиаже означает последовательную децентрацию интеллектуальных структур, т. е. возможность отношения к себе со стороны. Это означает возникновение Я (Piaget, 1951).

Гуссерль в своих поздних работах обращает внимание на то, что объективная структура опыта конституируется через отношение к телу индивида и его уникальному положению. Так, например,

основные пространственные значения опыта — это «здесь» и «там». Между тем, «здесь» — это место, где Я находится с своим телом, точнее — это и есть тело индивида. «Там» понимается как потенциальное «здесь», т. е. опять-таки определяется через отношение к телу конкретного индивида. Если бы не было различий между разными частями тела индивидуального субъекта, то

178 Часть II. Проблемы и принципы эпистемологии

не было бы и различий между «впереди»—«сзади»,

«налево»—«направо» и т. д. Другой человек тоже конституируется индивидом через отношение к опыту этого индивида (а не другого), т. е. к первично данному телу индивида.

Согласно Ж.-П. Сартру, исходным образом сознание эмпирического субъекта неотличимо от переживания собственного тела, его возможностей и той ситуации, в которой тело оказалось. Субъект на этой стадии не существует как Я. А это значит, что он не может отнестись к себе со стороны, не может локализовать свои переживания (например, боли), не отличает их от того, что происходит

с внешними предметами. Возникновение Я означает разрыв с этим непосредственным опытом (Сартр, 2000).

Пиаже, Гуссерль и Сартр правы в том, что восприятие субъектом своего тела и его действий отличается от восприятия внешних ему предметов и ситуаций и не может быть понято по аналогии с последним. Восприятие индивида другим субъектом действительно отличается от самовосприятия. Данные философы неправы в другом: в интерпретации самовосприятия как исходного опыта и восприятия внешних предметов и

ситуаций как опыта производного. Как показано в современной психологии, в частности, в работах Дж. Гибсона (Гибсон, 1988) и У. Найссера (Найссер, 1981), восприятие субъектом своего тела, его положения среди других предметов опыта и восприятие внешних телу предметов и событий взаимно предполагают и дополняют друг друга (см. *восприятие*). Субъект видит свои руки, ноги и другие части тела (хотя не может видеть своего лица — это важный факт опыта, имеющий философские последствия), слышит и видит свои шаги, слышит звуки собственного

голоса, чувствует движения своих конечностей и головы, получает разного рода информацию от всех частей тела. Это позволяет ему специфицировать свое меняющееся положение в реальном мире и воспринимать реальные ситуации такими, какими они есть. Поэтому в действительности ребенок сразу же отличает себя от внешних предметов (нет «эгоцентристской» стадии в его развитии) и не путает себя с собственной матерью. Другие люди не конституируются субъектом в соотношении с собственным телом. Взрослые для ребенка не просто части его мира, центрированные

вокруг его тела. Есть основания полагать, что ребенок изначально воспринимает эмоциональные состояния других людей (прежде всего своей матери) как реально существующие, а не просто заключает о них по аналогии с собственными на поздних стадиях психического развития (младенцы от рождения готовы к восприятию улыбающегося или нахмуренного лица). «Здесь» и «там» пространственной структуры опыта взаимно предполагают друг друга.

2. Неполная самоочевидность Я. Для классической философии Я и явления сознания, ему

принадлежащие, считались не только самоочевидными, но даже единственно несомненными. Но если мы рассматриваем Я как некое эмпирическое единство, как неотрывное от тела индивидуального субъекта со всеми его случайными характеристиками и как связанное с деятельностью субъекта в реальном мире и в отношениях с другими

Я 179

людьми, то вопрос об очевидности Я должен стоять уже иначе. Конечно, нельзя сомневаться в том, что Я существует, как и в том, что Я имеет такие-то мысли и намерения, что Я

принимает такие-то решения и испытывает какие-то переживания. Вместе с тем Я может заблуждаться относительно смысла своих переживаний: например, неправильно локализовать чувство боли, неправильно соотнести представление памяти с реально имевшими место событиями (и тем самым «вспомнить» то, чего не было, т. е. считать воспоминанием то, что на самом деле им не является). Для Декарта и Гуссерля указанные факты не отменяют тезиса о самоочевидности состояний сознания, ибо для них сознание — это некий самостоятельный мир,

связь которого с миром внешним как раз весьма проблематична и во всяком случае ничего не говорит о смысле явлений сознания. Но для неклассического понимания Я сознание не есть особый мир, весь смысл сознания состоит именно в ориентации во внешней реальности, и если осмысление субъектом своих переживаний с точки зрения отнесения их к реальности оказывается ошибочным, то это означает также и ошибочные суждения Я о состояниях своего сознания и тем самым о себе, ибо вне этих состояний Я не существует. Я включает как свой необходимый

компонент собственный образ или «Я-концепцию»: систему мнений (некоторые из них могут быть не до конца осознаны) относительно своей внешности, своего прошлого, особенностей своего характера и личности, желательного состояния — «идеального Я», а также самооценку — определение того, насколько реальное Я соответствует Я идеальному. Как показывают многочисленные исследования современных психологов, наличие ошибочных суждений в составе Я-концепции, т. е. заблуждения Я о себе самом являются довольно распространенными. В XX веке была

сформулирована теория (в психоанализе 3. Фрейда (Фрейд, 1989)), согласно которой Я вообще не знает глубинных состояний собственной психики, ибо последние не даны сознанию, будучи подсознательными. Согласно психоанализу, Я не может иметь полного контроля даже над сознанием, ибо импульсы, идущие от подсознания, могут влиять и на сознание. Тем более Я не может считаться верховной инстанцией, принимающей свободные решения и несущей за них ответственность, хотя само Я ошибочно воспринимает себя в качестве такового.

Психоаналитическая трактовка Я вызвала множество возражений. Одно из наиболее интересных принадлежит Ж. П. Сартру. С точки зрения последнего, сознание изначально и необходимо свободно. Однако оно может пытаться избежать этой свободы, ибо признание последней означает взятие на себя ответственности за собственные поступки. Эта попытка выражается в свободном ограничении собственной свободы в виде создания подсознательного мира как якобы самостоятельного и от сознания независимого. Наличие подсознания (а как факт оно существует) — это

просто самообман сознания, способ избежать ответственности (Сартр, 2000; Sartre, 1966).

В современной философской и психологической литературе идет полемика по поводу возможностей самообмана Я, по поводу взаимоотношений сознательного и бессознательного в Я. Высказываются разные

180 Часть II. Проблемы и принципы эпистемологии

точки зрения. Но сама проблема признается реальной всеми спорящими сторонами (Davidson, 1982; Fingarette, 1982).

3. Я как продукт коммуникативных взаимодействий с другими людьми. Для неклассического подхода Я не является чем-то изначально и первично данным. Оно возникает в определенных условиях, а точнее, создается во взаимодействии индивида с другими людьми и вне этих отношений не существует. Конечно, Декарт прав в своей констатации: когда субъект произносит фразу «Я мыслю (или сознаю)», он тем самым утверждает факт -своего существования. Но все дело в том, что предоставленный самому себе одинокий субъект (а в

классической философии он понимался как тождественный своему сознанию), понимаемый в отъединенности от внешнего мира и мира других людей, не может произнести этой фразы. Ибо констатация себя в качестве существующего, означающая акт саморефлексии, предполагает превращение себя в объект собственного Я. А это возможно лишь в том случае, если Я может «взглянуть» на самого себя, осмыслить себя, в воображении или в мысли, встав на точку зрения другого человека. Этот другой является обобщенным, поэтому Я

может описывать состояния своего сознания, думать о своем прошлом или анализировать свою Я-концепцию (в этом случае эмпирическое Я становится объектом самопознания), но Я в принципе не может сказать ничего определенного о том Я, которое является субъектом всех этих актов, ибо последнее Я не является эмпирическим объектом (именно этот факт был интерпретирован Кантом как непознаваемость трансцендентального Я).

Это понимание Я, важное для неклассического подхода, по-разному осмысливается в разных

концепциях.

Так, например, Ж. П. Сартр подчеркивает, что Я не только чуждо природе индивидуального сознания (которое сливается со своим телом в его субъективной данности), но и в определенном смысле искажает его характеристики.

Сознание изначально свободно, а Я выражает ограничение этой свободы, ибо обладает определенными конкретными характеристиками, относящимися к данному человеку. Я — это как бы отвердевание абсолютной изначальной свободы индивидуального сознания. Я как объект является результатом

саморефлексии, и последняя как знание адекватна этому объекту. Это, однако, предполагает тот факт, что знание о Я не дает подлинного знания о человеке. Я как акт саморефлексии и как его объект возникает из отношения индивида к другим. Этот процесс проходит несколько стадий. Сначала человек чувствует себя объектом другого (например, когда другой его разглядывает), но не знает себя в таком качестве в полной мере. И лишь в результате речевой коммуникации возникает полноценное Я. Поскольку Я как бы загораживает подлинную жизнь

субъекта от него самого (является по Сартру примером «ложного сознания»), субъект пытается избавиться от него. Но сделать этого он не может, во-первых, потому что пустое само по себе сознание тяготеет к оплотнению, к самообъективации в виде Я, а во-вторых, потому что жизнь в обществе других людей заставляет сознание принимать

Я 181

образ Я (человек не может жить вне общества других, но именно другие заставляют его принять образ Я, тем самым затрудняя для него доступ к

самому себе. Вообще «другие — это ад»). Единственное, что может сознание сделать — это постоянно менять свое Я, меняя образ Я (одно неотделимо от другого). Постоянная смена Я — это по Сартру важный показатель аутентичности жизни (Сартр, 2000).

Иное, более плодотворное понимания Я дает отечественный философ М. М. Бахтин. Он подчеркивает отличие самовосприятия (Я для себя) от восприятия индивида другим (Я для другого). Вместе с тем полноценным Я может стать, лишь отнесясь к себе с точки зрения другого человека.

Ведь другой видит в данном индивиде то, что последний в принципе не может увидеть: его лицо, тело в его целостности и в его отношении к окружающим его предметам и людям. Другой своим «избытком видения» восполняет данного индивида для него самого. Усваивая точку зрения другого, человек не «искажает» свое сознание (как считает Сартр), а наоборот, получает возможность для его развития. Я нуждается в другом человеке для самоосуществления. Все виды жизни сознания, включая переживания, мысли, образ самого себя предполагают отношение к себе

как бы извне, т. е. с точки зрения другого (Бахтин, 1979, с. 43—50).

Очень интересную и перспективную концепцию Я развивает современный английский философ и психолог Р. Харре, попытавшийся переработать ряд идей выдающегося отечественного психолога Л. С. Выготского и позднего Л. Витгенштейна (Harre, 1984). Концепция Харре основана на философском анализе большого материала современной психологии, лингвистики и культурной антропологии. Согласно Харре, Я имеет дискурсивный характер и является продуктом определенного

рода коммуникаций. Я не является субъективно переживаемой данностью сознания, поэтому оно не может быть обнаружено при простом описании последнего (в констатации этого факта представители философского эмпиризма были правы). Я — это концепция, можно даже сказать, определенная теория. Она не изобретается отдельным человеком, а усваивается каждым индивидом в процессе его коммуникаций с представителями определенной культуры. Поскольку культуры различаются друг от друга в пространстве и в истории, Я тоже

может иметь различия. В нашей культуре оно имеет три функции: А. Выражает формальное единство сознания, играет роль его центра; Б. Характеризует единство и непрерывность индивидуальной жизни, биографии; В. Наконец, воплощает агента действий, осуществляемых на основе свободно принимаемых решений. Каждая из этих функций (в том числе и возможность свободного выбора) может выполняться лишь в результате индивидуального усвоения определенных «коллективных представлений» о сознании и познании, об индивиде,

его возможностях, правах и обязанностях, ценностях жизни. В этой связи Харре считает необходимым различить два Я. Одно из них относится к индивиду как существующему в пространстве и времени и включенному в определенную культуру. Это Я

182 Часть II. Проблемы и принципы эпистемологии

выражает ответственность человека за свои действия, предполагает наличие памяти и единства биографии, вследствие чего Я отвечает не только за то, что человек сделал только что, но и за то, что он совершил в прошлом. Такого рода Я

присуще всем культурам, так как без него никакая общественная жизнь невозможна. Но есть и другое Я, которое присуще индивиду, но не может быть локализовано в пространстве и времени. Это Я выражает наличие некоторого «внутреннего мира», который является предметом рефлексивного отношения со стороны второго Я. «Внутренний мир» сознания не существует изначально (как считала философская классика), а конструируется в результате развития внешних коммуникаций человека с другими людьми (здесь Харре использует ряд идей

Выготского). Вместе с тем такого рода образование присуще не каждой культуре, а во многом специфично для западной культуры последних столетий. Я, являющееся центром рефлексии над «внутренним миром» сознания (такое Я по мнению Харре отсутствует в ряде незападных культур), можно считать своеобразным трансцендентальным Я, так как оно не дано в эмпирическом опыте, а служит для формального увязывания данных сознания. Однако оно вовсе не выражает изначальной природы сознания, как думали философские

трансценденталисты, и тем более не является вещью в себе, как считал Кант. Это — просто социальная конструкция, присущая культуре определенного типа.

Харре обращает внимание на то, что одновременное выполнение Я всех его трех функций (что характерно для современной западной культуры) не является логически обязательным. Эти функции могут быть и разъединены. Например, субъект может обладать Я как формальным единством сознания и вместе с тем не иметь Я в качестве непрерывности индивидуальной жизни —

биографии (это возможно в случае провалов памяти). Я может существовать как формальное единство сознания и непрерывность индивидуальной биографии и вместе с тем отсутствовать в качестве инстанции принятия свободных и ответственных решений (это имеет место в случае некоторых видов шизофрении). Возможны и иные случаи. Все они обычно рассматриваются в качестве индивидуальной патологии. Но они могут быть и следствием изменений в культуре, и тогда стать массовыми. В случае так называемых «измененных состояний сознания» Я

вообще может временно исчезать. Одним словом, современное Я — это хрупкое образование, возможное лишь в определенных культурных и исторических условиях (Михайлов, 1964; Кон, 1979; Лекторский, 1980; Taylor, 1989).

Сегодня можно говорить о возникновении пост-неклассических подходов к пониманию Я, которые ставят под сомнение уже некоторые установки неклассического его понимания. Пост-неклассический подход к Я концентрируется вокруг двух моментов.

1. Телесная воплощенность Я.

Обращается внимание на то, что по крайней мере, одна из функций Я, а именно та, которая обеспечивает единство биографии, может воплощаться не только в индивидуальной памяти, но и в текстах, свидетельствующих об индивидуальной жиз-

Я , 183

ни. В этом случае можно говорить о том, что Я существует не только в телесной оболочке, но и в виде различных текстов — файлов («файловое Я»). Правда, это не полноценное существование Я. Тем не менее современному человеку все

чаще приходится общаться с другим Я через файловые воплощения (в частности, в случаях телекоммуникации). Поскольку один и тот же относящийся к Я файл может быть одновременно в разных местах, можно говорить о том, что файловое Я, являясь уникальным и индивидуальным, вместе с тем может существовать во многих экземплярах (Harre, 1984).

В рамках исследований когнитивной науки анализируется возможность управления на расстоянии искусственным сооружением, отчасти подобным телу индивида, но находящимся в

другом месте («телеприсутствие Я»). Можно ли считать, что в этом случае Я воплощается сразу в двух телесных оболочках? (The Mind's I, 1981)

Если Я есть ни что иное, как некая система дискурсов, то можно ли эту систему реализовать в другой телесной оболочке, подобно тому, как одна и та же программа может быть реализована разными компьютерами? Этот вопрос тоже является сегодня предметом дискуссий философов и специалистов по искусственному интеллекту (The Mind's I, 1981).

2. Исчезновение Я как результат коммуникативных

взаимодействий.

Ряд

исследователей принимают идеи М. Бахтина и Р. Харре о том, что Я является результатом коммуникативных отношений с другими, и в то же время делают из этого вывод об исчезновении в современных культурных и социальных условиях самого Я. Этот вывод данные теоретики (как правило, разделяющие установки постмодернизма) пытаются обосновать анализом двух обстоятельств. Во-первых, разные потоки коммуникации, в которые оказывается втянутым современный человек, настолько многочисленны и

разнородны (а иногда и несоизмеримы), что индивидуальное сознание неспособно интегрировать их в виде единства Я. Сознание оказывается «перенасыщенным» и «фрагментированным». Во-вторых, все без исключения традиции с воплощенной в них иерархией ценностей, утратили сегодня авторитет, не могут считаться непререкаемыми. Поэтому Я как агент действия, предполагающий наличие «коллективных представлений» о правах и обязанностях индивидов и ответственность за свои поступки, теряет смысл. С этой точки зрения

нельзя говорить об искренности, об аутентичном существовании, ибо ни один способ бытия не может быть менее или более аутентичным. Я не может рассматриваться как автор своих поступков, считают эти теоретики, ибо реагирует в основном в соответствии с теми системами коммуникации, в которые оказался случайно втянутым. Я не является и автором собственных текстов, ибо последние в действительности ни что иное, как коллажи, склейки из текстов иных. Если в рамках неклассического понимания Я психологи исследовали, например, смену типов

самоидентификации в течение жизни (работы Э. Эриксона о кризисах самоидентификации (Эриксон, 1996)), то психологи, придерживающиеся постмодернистского подхода (К. Джерджен) считают, что сегодня проблема самоидентичности

184

Часть II. Проблемы и принципы эпистемологии

вообще потеряла смысл (Gergen, 1991). Став фрагментированным, Я исчезает. Важно подчеркнуть, что речь идет не только об исчезновении

Я как философской проблемы. Классики философского эмпиризма тоже считали, что Я как философская проблема не существует. Однако для них Я вместе с тем выражало важные особенности нашего обыденного опыта. С точки зрения теоретиков постмодернизма, когда-то ранее Я существовало и выражало особенности индивидуальной жизни в условиях определенной культуры. Ныне с их точки зрения Я исчезло, и с этим уже нельзя ничего поделать.

В постмодернистской интерпретации Я фиксируется ряд проблем современной культуры.

Однако в целом оно вряд ли приемлемо. Включенность Я в разные потоки коммуникаций вовсе не означает его растворенности в них. Развитие культуры ведет не к смазыванию индивидуального начала, авторства, а к росту индивидуализации, повышению роли творчества. Конечно, можно говорить об изменении типа личности, об изменении характера Я и, возможно, о смене способов самоидентификации. Но отнюдь не об исчезновении Я. Если бы постмодернисты были правы, культура и человек не имели бы будущего.

Гораздо более интересной и перспективной представляется программа коммуникативной интерпретации Я в русле идей Бахтина и Харре. Эта программа предполагает осмысление современного материала психологии, культурологии, лингвистики. Роль философа в ее осуществлении состоит в выявлении и анализе разных смысловых структур, включенных в такое сложное образование, как Я, в исследовании взаимоотношений между этими структурами, при этом не только таких, которые сегодня имеют место, но и таких, которые возможны в

иных ситуациях. Такой анализ может пролить свет на возможные пути изменения культуры и человека.

Часть III

ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ПОЗНАНИЕ. ПРОПЕДЕВТИКА

Нижеследующий текст возник у меня в результате контакта с некоторыми московскими школами. Сегодня остро ощущается потребность в понимании некоторых важных особенностей познания и

знания еще на школьном уровне. В ряде стран эта потребность была осознана давно. Сошлюсь только на опыт преподавания философии в старших классах французских лицеев, на «философию для детей» в США.

Написание этого текста было для меня делом непростым, ибо речь шла не просто о популярном изложении более или менее известных истин, а о ясном и четком изложении определенного взгляда на познание и знание, учитывающем современные дискуссии по этим вопросам в мировой философии и выражающем отношение к ним

(хотя, естественно, прямых ссылок на эти дискуссии в такого рода текстах делать нельзя).

Главная цель такого рода курса (если бы он стал преподаваться в школе) — это не сообщение некой суммы готовых знаний, а выработка способности к размышлению, воспитание навыков *критической ориентации* в житейском мире и в мире знаний, которые ученик получает в школе. Сегодня связь между получаемыми в школе знаниями не всегда ясна для учащегося. И тем более не очень-то ясно, как все эти знания соотносятся с жизнью, с тем, что уже известно

школьнику из его жизненного опыта, из разговоров со взрослыми.

Если мы действительно хотим строить общество цивилизованных и свободных людей, то должны признать, что свободный человек — это тот, кто может принимать самостоятельные решения и нести за них ответственность. А это предполагает его способность отдавать себе отчет в возможных последствиях принимаемых решений, т. е. способность рационально осмысливать ситуацию. Да и для согласования интересов разных групп приходится рационально мыслить. Иначе будет

не диалог культур, а стремление задушить, уничтожить друг друга (что мы и наблюдаем сегодня).

Если мы, исходя из существующих реалий, считаем, что для огромного большинства населения существует только одна проблема — как выжить, а для меньшинства — как добыть максимально возможное количество денег, тогда нет никакой проблемы рационального понимания и критического обсуждения. Ибо для большинства рациональность сведется в этом случае к тому, как рассчитать крохи в своем нищенском доходе, чтобы не помереть с голоду, а

для меньшинства — к тому, чтобы «рационально», т. е. в данном случае с выгодой для себя, обмануть конкурента, подставить ножку политическому противнику, манипулировать сознанием простых людей с помощью средств массовой информации и т. д. Рациональность как критицизм, руководствующийся над-инди-видуальными и над-групповыми нормами, как искусство обнаружения

186 Часть III. Человеческое познание. Пропедевтика

истинного положения дел и
достижения компромисса, в этом

случае просто не нужна. Но тогда не нужна и наука, и образование (по крайней мере, в большей своей части). Культура критического мышления, обсуждения заменяется астрологией, гаданием по гороскопам, верой во внушения политических демагогов и т. д. На практике все это и имеет место в современной России. Но если мы все-таки рассчитываем на то, чтобы хотя бы на каком-то этапе встать в ряды цивилизованных стран, мы не можем обойти вниманием проблему воспитания критического, рационального мышления. Ибо это и есть воспитание по-настоящему

свободного человека,
самостоятельно принимающего
решения. И сделать это можно
только лишь в школе.

Второй момент, важный для
понимания смысла предлагаемого
курса, — это необходимость
соотнести те знания, которые
ученик получает в школе, с тем, что
известно ему на основании
собственного опыта. При
преподавании любого предмета мы
исходим из некоторых предпосылок,
если угодно, системы догм, которые
не обсуждаются, а просто
принимаются на веру. А теория
познания пытается обсуждать сами

эти предпосылки и тем самым развивает критическое мышление ребенка. Вопреки тому, что мы усвоили из нашего опыта изучения догматически преподававшейся марксистско-ленинской философии, подлинная философия не догматичнее науки, а гораздо критичнее ее, ибо именно философия обсуждает предпосылки научного исследования, которые сама наука не обсуждает. В курсе «Человеческое познание» обсуждаются, например, такие вопросы, о которых ученик сейчас обычно даже не догадывается: может ли существовать мир без

причинных зависимостей; можно ли считать безошибочными те законы, которые изучаются в курсе физики (могут ли они в принципе быть опровергнуты); как вообще возникает знание о законах науки, достаточно ли для этого простого обобщения опыта; существуют ли такие явления, которые в принципе нельзя предвидеть (и можно ли предвидеть нечто, не понимая явления, не умея его объяснить и наоборот); могут ли изменяться законы логики (например, закон исключенного третьего); можно ли считать абсолютно безошибочным доказанное знание в математике, и

на чем основано наше убеждение в его безошибочности; могут ли существовать законы общественной жизни; можно ли экспериментально изучать человека вообще и его психическую, душевную и духовную жизнь, в частности, как можно что-то знать о прошлом, если прошлое — это то, чего уже нет; существуют ли законы истории и т. д. Вместе с тем размышления о науках, преподаваемых в школе, соотносятся с размышлениями о том, что такое индивидуальный опыт и как он связан с опытом коллективным, в чем отличия обычного опыта и научного

эксперимента, что такое Я, почему для меня интересно мое прошлое и что я могу знать о нем, как возможна индивидуальная память, воспоминания, как моя память соотносится с коллективной памятью, а эта последняя с тем, что изучается исторической наукой, что такое свобода воли, может ли человек нести ответственность за те поступки, которые он совершил в бессознательном состоянии, что

Часть III. Человеческое познание.

Пропедевтика 187

такое понимание другого человека или текста художественного

произведения и в чем отличие такого понимания от даваемого в науке объяснения событий, влияет ли язык на то, что мы видим и слышим, может ли знание существовать вне нашей головы, например, в книгах и т. д.

Следующая важная особенность предлагаемого курса состоит в том, что в нем не вводится принципиально новых знаний. При обсуждении используется прежде всего то, что ученик уже знает из других школьных уроков и из собственного жизненного опыта (хотя некоторые интересные и важные для курса знания все же

вводятся, например, некоторые факты о роли языка в процессе восприятия, о характере памяти и др.). Данный курс — это в первую очередь попытка помочь школьнику разобраться в его собственном опыте, критически его осмыслить посредством философского анализа.

Данный курс — это школа анти-догматизма. Ни одна другая дисциплина в школе эту задачу выполнить не может. Это рассказ юному человеку о нем самом и это обучение навыкам дискуссии, приглашение к такой дискуссии.

Раздел 1

Язык и познание

Много ли мы знаем?

Нам постоянно приходится иметь дело с разного рода знаниями. Мы знаем довольно много о наших близких, друзьях, о школе, в которой учимся, о городе, в котором живем. Школьные занятия помогли нам получить знания о теоремах геометрии, о законах физики, об истории России и других стран.

В действительности, мы опираемся на те или иные знания буквально на каждом шагу. Мы не могли бы совершить ни одного

действия, если бы не знали, что за ним последует. Увидив, например, подошедший к остановке троллейбус нужного нам маршрута, мы начинаем ускорять наши шаги, так как знаем, что, если будем идти медленно, то можем не успеть сесть на троллейбус, а это будет означать, что опоздаем в школу, что в свою очередь повлечет неприятные для нас последствия. Мы знаем, что по земле можно ходить, а вот по болоту ходить опасно и нельзя ходить по воде. Мы знаем, что, если мы подбросим камень в воздух, он обязательно упадет вниз. Мы знаем, что если обратимся с какими-то словами к

другому человеку, то это произведет на него определенное действие. Если это человек, которому мы доверяем, то он выполнит нашу просьбу.

Знания, которыми мы обладаем, очень разнообразны. Однако все их можно разделить на две значительные части: знания **коллективные** и знания **личные**.

Что такое коллективные знания?

Большая часть наших знаний — это то, чем располагаем не только мы, но и другие люди. Все люди знают, что по земле можно ходить, а по воде нельзя. Все жители данного

городского района знают о маршрутах и расписании движения разных троллейбусов. Все, кто учился в школе, знают о теореме Пифагора, о законах механики, о главных исторических событиях. Назовем знания этого рода **общественными, или коллективными.** Поскольку такие знания являются всеобщим достоянием, они обсуждаются разными людьми, сообщаются одними людьми другим или передаются от одних людей другим с помощью особого рода деятельности, называемой обучением. Но как разные люди

могут совместно иметь дело с одними и теми же знаниями? Это можно делать только при помощи особого рода средства, которым люди обладают. Этим средством является **язык**.

Раздел 1. Язык и познание 189

Язык: слова и правила

Как вы хорошо знаете, язык состоит прежде всего из огромного количества слов. Слова эти не только очень разнообразны, но и относятся к предметам очень разного характера. Они могут обозначать вещи, которые мы встречаем в нашем

опыте, которые мы можем видеть, трогать, слышать, обонять: «дерево», «камень», «стол», «дом», «гром» и др. Они могут относиться к таким необычным «предметам», которые не могут быть прямо даны нам в опыте, но без которых познание мира невозможно. Это, например, арифметические числа («один», «два», «три» и т.д.), такие «предметы», как «красота», «мужество», «совесть», «добро» и др. Слова языка могут обозначать свойства предметов: «синий», «громкий», «твердый», «большой», «точный», «справедливый» и др. Или отношения между предметами:

«меньше», «справа», «севернее», «раньше» и др. Или действия: «ходить», «бежать», «бить» и др. Или процессы: «передвижение», «построение», «ходьба» и др. Слова могут выражать обещания («сделаю», «приду»), команды («стой!»), просьбы («умоляю»). В сущности, все многообразные проявления человеческой жизни выражаются через слова языка и при помощи этих слов.

Но язык — это не только слова. Это еще и правила их соединения в предложения. Представьте себе, что к вам в гости приехал иностранец. Он не знает русского языка, но

пытается изучать его. Он начал с запоминания слов и знает их уже довольно много. Но вот грамматические правила, позволяющие соединять слова в предложения, согласовывать слова друг с другом, он еще не освоил как следует. Вы слышите от него такой набор слов: «я, ты, придти, завтра». Ваш друг произнес все те слова, которые ему нужны для выражения его мысли. Тем не менее вы не можете понять, какую же мысль он хотел выразить. То ли он сообщал о своем намерении: «Я приду к тебе завтра». То ли обращался к вам с просьбой: «Приходи ко мне завтра».

Лишь правила грамматики, присущие каждому языку, позволяют соединять слова в предложения и тем самым выражать мысль, знание.

Особенность языка, таким образом, в том, что он позволяет нам выразить все наши отношения к тем предметам, с которыми нам приходится иметь дело в жизни, к другим людям, к нашему прошлому и будущему. При помощи языка мы можем выразить наши желания, намерения, чувства, наши мысли и наши знания. При этом, когда мы выражаем что-то в языке, мы делаем это также достоянием и других людей. Мы можем о чем-то

подумать, но не говорить об этом никому. Но как только мы выразили свою мысль с помощью языка, сразу же эту мысль могут начать обсуждать другие люди, согласиться с ней или же подвергнуть ее критике, связать эту мысль с другими, высказанными другими людьми, сделать отсюда какие-то выводы, которые не приходили к нам в голову, когда мы впервые подумали о том, о чем потом рассказали.

190 Часть III. Человеческое
познание. Пропедевтика

Как моя мысль может
стать мыслью других

людей

Вообразите, что вы решили вместе с двумя вашими товарищами построить сложное техническое устройство. Вы представляете себе, как это делать, лишь в самых общих чертах. О многом вам предстоит догадаться самим. Ряд проблем придется решать самостоятельно. Вы начинаете размышлять над тем, как справиться с задачей. Вдруг вам в голову приходит мысль о том, как лучше всего одну из деталей соединить с другими. Вы делитесь своей догадкой с друзьями. Ваши товарищи начинают обсуждать ваше предложение. В результате

обсуждения, в котором вы тоже участвуете, все вы приходите к выводу о том, что ваша идея не работает, что проблему нужно решать как-то иначе. Но возможен и другой вариант. Выслушав вас, один из участников вашей затеи говорит: «Идея интересная. Если ею воспользоваться, то можно сделать то-то и то-то». И вы узнаете о таких возможностях ваших соображений, о которых вы сами не догадывались.

При помощи языка возникает как бы особый мир, в котором мысли разных людей взаимодействуют друг с другом и порождают новые мысли, о которых каждый из участников

языкового общения ни за что не догадался бы, если бы он был изолирован от других. Как только вы высказали свою мысль, она уже не только ваша, и она начинает жить как бы уже независимо от вас.

Что означало изобретение письменности

Язык — это, конечно, прежде всего разговорный язык нашего повседневного устного общения. Но это также и производный от него язык письменный. Изобретение письменности было огромным

достижением человечества. Ведь раньше накопленные знания могли передаваться только от одного отдельного человека к другому отдельному человеку в процессе беседы.

Представьте себе, что в каком-то племени жил очень мудрый человек. Значительную часть своих знаний этот мудрец получил от других людей, которые уже умерли. Многие он сумел узнать сам. Понимая, что жить ему остается немного, мудрый старик спешил передать свои знания молодым людям. Ведь эти знания очень важны для выживания его племени, живущего в сложных

условиях, окруженного враждебными соседями. Старик отобрал самых способных молодых людей и ежедневно вел с ними многочасовые беседы, рассказывал и что-то показывал им, делился своим жизненным опытом. Но вот внезапно на это племя налетели воинственные соседи. Повидимому, кто-то из соплеменников был тайным осведомителем, лазутчиком врагов. Первое, что сделали вторгшиеся иноплеменники — это убийство мудрого старика и всех его учеников. А это означало, что весь накопленный опыт, носителями которого были эти люди, полностью

исчез. Когда враги ушли, оставшиеся
в живых члены

Раздел 1. Язык и познание 191

племени вынуждены были вернуться
к жизни на более низком уровне
развития. Ведь убийство нескольких
человек означало потерю
значительной части накопленных
знаний. Эти знания существовали
лишь в сознании отдельных людей и
могли передаваться только с
помощью устной речи.

Когда возникла письменность,
ситуация принципиально
изменилась. Появилась возможность

записывать накопленные знания: на глиняных табличках, на папирусе, а затем и на бумаге. Знания, выраженные с помощью письменного языка, стали существовать независимо от того или иного конкретного человека — носителя знаний. Автор текста может умереть, но накопленные им знания, полученный опыт, зафиксированные в письменном виде, передаются из поколения в поколение и продолжают воздействовать на жизнь людей. Изобретение книгопечатания означало возможность создавать множество копий одного и того же

текста. Автор опубликованной книги может поделиться своими мыслями с большим количеством людей — не только со своими современниками, но и с теми, кто будет жить после. Сегодня появились новые средства хранения и распространения информации — компьютерные дискеты, электронные средства связи. Используя ваш домашний компьютер, вы можете, например, прочесть статью на интересующую вас тему, только что опубликованную в выходящем в США журнале. Все это, конечно, возможно только потому, что информация выражена в том или ином языке.

Текст и развитие цивилизации

Знания, зафиксированные в текстах (на бумаге, на дискетах, в памяти компьютеров) — это основа всей современной цивилизации. Представьте себе такую картину. На Землю вторглись злые инопланетяне. Они давно наблюдали за развитием цивилизации на нашей планете и почему-то решили погубить ее. Но они решили сделать это весьма своеобразным способом, который на первый взгляд кажется «гуманным». Инопланетяне изобрели особое оружие, которое

уничтожает только тексты, но сохраняет все остальное: людей, дома, орудия, все технические устройства и т.д. На первый взгляд кажется, что урон, понесенный жителями Земли, будет в этом случае не так уж и велик. Ведь все люди живы. Сохранились орудия их труда. Можно считать, что основа цивилизации существует. В действительности, это не так. Знания, которые каждый отдельный человек имеет в своей голове — это лишь небольшая часть тех знаний, которые хранятся в виде текстов. В текстах есть и то, что в данный момент неизвестно никому из

живущих сегодня людей. Умело пользоваться сложными техническими устройствами без инструкций и разных справочников невозможно. Тем более нельзя развивать технику без учебников и без использования результатов исследований, зафиксированных в статьях и монографиях. Если уничтожены все научные книги и журналы, развитие науки прекращается. Исчезновение произведений Шекспира, Пушкина, Толстого, Достоевского, священных религиозных текстов означает гибель культуры, которая уже никоим образом не может быть

восстановлена. Уничтожение

192 Часть III. Человеческое
познание. Пропедевтика

исторических документов (летописей, хроник, воспоминаний и прочих исторических свидетельств) означает потерю исторической памяти. А без нее ни один народ и ни одна цивилизация не может жить, так же как не может жить ни один человек без индивидуальной памяти (об этом мы будем специально говорить несколько позже). По существу гибель текстов равнозначна гибели цивилизации. Оставшиеся люди будут первое время что-то

делать на сохранившихся станках. Постепенно станки придут в негодность, так как никто не сможет их починить (ведь все инструкции и руководства исчезли). Останутся лишь самые примитивные орудия для работы на земле (лопата, плуг и др). Промышленность постепенно исчезнет. Примитивное земледелие станет основой всей жизни. Многие люди начнут умирать. Ведь книги по медицине исчезли: никто не знает, как приготовить лекарства, как обучать врачей. К тому же деградация экономики привела к резкому ухудшению условий жизни, и производимого продовольствия

уже нехватает для того, чтобы накормить всех. Ясно, что люди оказались отброшены к начальной стадии развития человечества. Им предстоит заново создавать религию, культуру, снова изобретать письменность, записывать исторические события, создавать науку и литературу (которые невозможны без письменности), словом, снова повторять весь долгий путь исторического развития цивилизации.

А теперь представьте себе другой случай. В данную страну вторглись иноземцы. Вторжение нанесло огромный урон. Много людей

погибло. Разрушены дома, уничтожена или повреждена техника. Но большая часть книг сохранилась. Не погибли и все люди, умеющие пользоваться этими книгами (способные, например, читать книги по математике, физике, электротехнике, истории и т. д.) Это значит, что через какое-то время можно будет восстановить промышленность, продолжить развитие техники, наладить жизнь, возобновить прерванное развитие науки, культуры, сохранить историческую память. Цивилизация в данном случае не погибла. Она продолжает развитие и способна

достичь новых высот.

Если первый наш пример (вторжение на Землю инопланетян, уничтожающих все тексты) является некоторой фантазией, помогающей понять роль языковых текстов в жизни цивилизации, то второй не так уж нереален. Нечто подобное переживали многие народы. Последний раз это случилось с нашей страной, а также с Германией и Японией во время второй мировой войны. Исторический опыт уже давно научил многие народы, что во время всякого рода катастроф (стихийных катаклизмов, опустошительных войн) спасти

нужно прежде всего тексты, ибо в них в концентрированной форме выражен весь жизненный опыт данной цивилизации (спасать нужно также и специалистов, умеющих использовать эти тексты — это особенно актуально для нашей страны).

Как язык может быть умнее меня

Язык, который является не только моим, но и общим достоянием, всегда умнее меня. Это особенно ясно видно, когда мы пользуемся пись-

менным языком. Нужно сказать, что к письменному языку относится не только язык словесный, но и язык разного рода знаков, символов и формул, используемых, например, в математике или в химии. Я могу производить разного рода арифметические действия в уме: складывать, делить, умножать. Но если я должен, например, перемножить очень большие цифры, то в уме я этого сделать уже не могу. Однако если я изображу нужные мне цифры на бумаге, то, применяя определенные правила, я довольно

легко могу получить результат. Я, например, могу иметь дело с математической задачей, которую решить, оказывается, весьма непросто. Тогда я на листе бумаги составляю систему уравнений с двумя неизвестными (сделать это не так уж сложно). Применяя весьма простые правила, я легко нахожу решение. Общая формула (а она является определенной языковой конструкцией) оказывается умнее меня, она как бы диктует мне нужный способ действий и приводит к тому результату, который мне нужен. Сам я часто не понимаю того, как это происходит.

Существует ли знание, не выраженное в языке?

Вот здесь вы можете начать возражать. Конечно, скажите вы, без языка познание, да и вся человеческая культура невозможны. Но ведь нельзя же все сводить к одному языку. Даже в познании.

Ведь в течение первых лет жизни ребенок, как правило, не владеет языком. Однако никак нельзя сказать, что в этом возрасте он ничего не знает. В действительности, он знает и умеет

уже довольно много. Он различает разные предметы, он умеет пользоваться многими из них. Он может выделять предметы по цвету (например, присоединить один красный кусочек мозаики к другому) и по форме (подогнать соответствующие детали конструктора друг к другу). Он знает, что на скользком полу можно упасть и что, подойдя к порогу, нужно поднимать ноги выше, чтобы перешагнуть его. Он знает своих родителей и никогда не спутает свою маму с чужой тетей.

Вы можете указать также на то, что одно и то же содержание знания

можно передавать с помощью разных языковых средств. Так, например, английское слово «table» и русское «стол» имеют один и тот же смысл. Один и тот же познавательный смысл можно передавать с помощью разных средств даже в рамках того же самого языка. Скажу ли я «книга на столе» или «на столе книга», разве я не высказываю ту же самую мысль, хотя языковые выражения в двух случаях не полностью совпадают?

Что такое личное знание

Конечно, вы совершенно правы.

И ваши рассуждения о том, что знание не сводится к языковой форме, можно и нужно продолжить. Вот здесь мы вспомним о том замечании, которое мы сделали в самом начале этого раздела и о котором вы, возможно, уже забыли. Мы сказали тогда,

7 Зак. 187

194 Часть III. Человеческое познание. Пропедевтика

что все знания, которыми мы обладаем, можно разделить на две большие части: знания коллективные и знания личные. До

сих пор мы имели дело со знаниями коллективными, особенность которых состоит в том, что они обязательно выражены в языке (хотя, как мы видим, и в этом случае можно провести различие между языковой формой выражения знаний и их содержанием). А вот что касается **личных** знаний? Обязательно ли их выражение в языке? Да и что это такое, личные знания? Попробуем выснить это.

Представьте себе, что два человека смотрят на один и тот же предмет, например, на дерево. Так как предмет, на который они смотрят, один и тот же, то можно

предполагать, что два человека должны видеть одно и то же. В действительности, дело обстоит сложнее. Конечно, они видят примерно одно и то же. Но только примерно. Обратим внимание прежде всего на то, что каждый из них занимает свое место в пространстве. Они могут стоять довольно близко друг к другу, но все-таки их точки зрения на дерево будут в чем-то различаться. А это значит, что каждый из них будет иметь образ дерева, в чем-то отличный от того образа, который имеет другой человек (например, один из них будет видеть ту веточку, которая либо

совсем не видна, либо видна лишь частично со всякой иной позиции). Теперь представьте себе, что один из смотрящих на дерево — это плотник, профессионально разбирающийся в породах дерева с точки зрения их пригодности для изготовления разного рода изделий (сруб для дома, доски и т. д.). Плотник увидит в дереве такие детали (например, прямизна ствола, расположение ветвей и т. д.), на которые другой человек не обратит внимания. Художник может заметить такие цветовые оттенки на стволе и ветвях, которые незаметны для всякого другого. Передать в словах

индивидуальные особенности восприятия данного дерева, его «личный образ» довольно сложно. Ведь в языке выражается только общее, коллективное.

А теперь поразмышляем над другим фактом нашего познания. Дело в том, что мысли возникают в нашей голове чаще всего вовсе не в словесной форме. Когда мы решаем какую-то задачу, что-то изобретаем, пишем какой-то текст, то, как правило, новые идеи появляются в виде не вполне ясных и четких образов. Выразить эти идеи в словесной форме (а только в этом случае мы можем представить их на

суд других людей) — это самостоятельная и не всегда легко решаемая проблема. С этой задачей сталкивается и писатель, когда он пытается найти те единственные слова, которые наиболее точно передают то, что он хочет сказать. О «муках слова», т. е. о муках словесного выражения мысли, «личного знания», написано немало.

Обратим, наконец, внимание на то, что мы знаем много такого о себе, о своем прошлом, что мы не собираемся рассказывать другим. Иными словами, нам не только трудно перевести наше личное знание в коллективное. Во многих

случаях мы и не хотим делать этого.

Так или иначе, различие между личным и коллективным знанием существует. Личное знание играет очень важную роль в нашей жизни

Раздел 1. Язык и познание 195

и в познании. Те примеры личного знания, которые мы приводили, казалось бы, говорят о том, что это знание (в отличие от знания коллективного) существует в неязыковой форме.

Как язык влияет на
личное знание

Этот факт представляется совершенно неоспоримым. Ведь каждый из нас знает о нем по собственному опыту. Однако наука нередко заставляет нас усомниться в том, что кажется самоочевидным. Ведь кажется, что Солнце движется по небу, а Земля покоится. Однако Коперник показал, что в действительности дело обстоит наоборот. Нам представляется, что тело, на которое не действуют никакие внешние силы, должно покоиться. Однако Галилей и Ньютон показали, что такое тело не обязательно должно покоиться. Оно может также двигаться

прямолинейно, бесконечно и равномерно. Так же и в случае фактов личного знания. Современная научная психология показала, что знание этого рода тоже предполагает использование языка, хотя это использование отлично от коллективного.

Но как это возможно? Ведь язык может быть только коллективным, ведь это же средство общения разных людей друг с другом?

Когда ребенок овладевает языком, многие его психические процессы сильно меняются. Конечно, и до этого он мог воспринимать окружающие его

предметы, мог размышлять в простейшей форме (элементарные формы мышления есть даже у животных). Но оказывается, что овладение языком не только позволяет сообщать другим то, что известно одному. Язык начинает влиять на те процессы, которые происходят с человеком лично и, казалось бы, только лично его и касаются. Все дело в том, что, как только он овладел языком, он начинает невольно (обычно бессознательно) смотреть на все вокруг с точки зрения этого языка, его словарного запаса и грамматики. Если он видит дерево, он невольно

сознает, что в русском языке есть слово «дерево», что слово это относится к устойчивому предмету, а не к процессу или действию и что то, что он видит, поэтому не может быть действием. Поскольку язык является коллективным достоянием, смотрящий на дерево человек также невольно представляет, что если бы на его месте находился какой-то иной человек, то он видел бы то же самое дерево. Повторяю, что все сказанное не означает, что человек осознанным образом размышляет обо всем этом, когда глядит на дерево. Обычно он ни о чем подобном не думает, но

бессознательно язык влияет на то, как человек видит то, что у него перед глазами.

Собеседник внутри меня

Мышление человека, овладевшего языком, приобретает новое качество. Он становится способным вести спор с собою, критически отнестись к тому, что ему приходит в голову. Это возможно только потому, что

196 Часть III. Человеческое
познание. Пропедевтика

думающий человек как бы

«раздваивается» на самого себя и своего критика, т. е. может мысленно занять точку зрения другого человека. Сам этот спор происходит на базе языка. Правда, этот язык не в точности тот же самый, которым мы пользуемся, когда ведем спор не с воображаемым собеседником в своей голове, а с собеседником реальным. В случае «внутреннего спора» мы говорим не о подлинной речи, а о речи «внутренней», обладающей рядом особенностей (поэтому и остается проблема перевода результатов «внутренней речи» в речь внешнюю). Тем не менее важно то, что «внутренняя

речь» появляется лишь тогда, когда вы овладели внешней речью. Процесс внутреннего спора означает то, что вы бессознательно в своей голове делаете то, что делали перед этим в реальном общении с другими людьми с помощью языка. Коллективный язык, таким образом, оказывается необходимым условием существования такого сугубо личного процесса, как процесс «внутреннего» размышления.

Когда вы вспоминаете что-то, касающееся лично вас, вы тоже невольно смотрите на всплывающие в вашем сознании образы с точки зрения другого человека. Вы

вспомнили о каком-то событии прошлого и сразу же, для того чтобы осмыслить это событие, найти для него место в истории вашей жизни, пытаетесь установить, когда оно произошло, чему предшествовало, после чего наступило. Иными словами, вы соотносите любое ваше воспоминание с вашими представлениями о течении времени. Речь идет именно о том времени, которое является общим для всех людей, в котором жили и живете не только вы, но и остальные люди. А как у вас возникает представление о времени, без которого ваши личные воспоминания оказываются просто

невозможными? Только через разговоры с другими людьми, через чтение газет, книг и иных текстов. Конечно, вы можете не рассказывать о ваших воспоминаниях другим. Но если бы вы не общались с другими людьми посредством устной и письменной речи, вы не имели бы никаких воспоминаний, так как посещающие вас образы вы не могли бы расположить во временной ряд, все эти образы существовали бы только в настоящем времени, а точнее, даже вне всякого времени.

Существует ли язык у животных?

Итак, не только коллективное, но и личное знание человека оказывается невозможным без языка. Это не значит, конечно, что знание к языку и сводится. Получение знаний предполагает также взаимодействие человека с окружающим миром, производство разных вещей, наличие органов чувств (зрение, слух, осязание, обоняние, вкус), при помощи которых человек получает информацию. Но все-таки язык играет особую роль. Многие животные видят и слышат не хуже человека, а иногда и лучше. Некоторые из них могут, например, воспринимать такие звуки и такие

световые волны, которые человек не в состоянии воспринимать. Но у животных отсутствует язык. Поэтому их познание мира выглядит очень ограниченным, если сравнивать его с тем, на что способен человек.

Раздел 1. Язык и познание 197

Вы можете возразить: а разве у животных нет своего, своеобразного языка, не похожего на язык человека? Действительно, что-то подобное можно обнаружить у многих животных. Так, например, пчелы посылают друг другу звуковые сигналы (недоступные для

человеческого уха), с помощью которых они передают информацию о том, где в данный момент можно собрать нектар. Карканье ворон, пение соловья, рычание медведя, лай собак — это тоже определенные звуковые послания, выражающие призывы, угрозы, предупреждения и играющие важную роль в жизни животных. Но это только лишь сигналы, информирующие других животных особей о простейших биологических побуждениях. В такого рода «языках» нет ни разнообразия человеческих слов, выделяющих в мире предметы, свойства, отношения и т.д., ни

грамматических правил, позволяющих связывать слова в предложения и передавать мысль. Не так давно один американский психолог решил все-таки попробовать научить настоящему языку шимпанзе. Психолог считал, что шимпанзе — очень умные животные (а это, действительно, так) и единственное, чего им нехватает, так это языка. Он приступил к своим опытам с большим энтузиазмом и надеждой на успех. Первоначально дела шли неплохо. Шимпанзе быстро выучил довольно большое количество «слов» (это не были звуковые слова человеческого языка,

а особые предметы, игравшие роль слов, так как они что-то обозначали). Но потом выяснилось, что с овладением настоящим языком ничего не получается. Шимпанзе мог довольно неплохо передавать свои различные побуждения с помощью искусственных «слов». Но он не мог использовать эти «слова» для описания ситуаций в мире предметов, независимых от него и его побуждений, не мог строить из слов рассуждения, не мог рассказывать о прошлом, будущем и о возможном. Искусственный «язык» шимпанзе не был настоящим, естественным, человеческим.

Как наше восприятие мира зависит от языка

Язык настолько сильно влияет на все то, что делает человек, на все то, о чем он думает и чего хочет, что некоторые ученые пришли к выводу: все, что есть в сознании и познании человека, определяется только языком. Если меняется язык, то меняется все, что есть в сознании. Значит, меняется сам человек.

Для обоснования этого утверждения приводились такие интересные факты.

В русском языке для обозначения снега есть только одно слово:

«снег». А вот в языке некоторых северных народов, которые постоянно живут в условиях холода и которым приходится иметь со снегом много дел, имеется несколько десятков разных слов для обозначения снега в его разных состояниях: снег твердый, снег мягкий, снег искрящийся и т. д. (для этих народов важно уметь различать разные состояния снега, так как от этого во многом зависит успех их хозяйственной деятельности). Если язык влияет на восприятие (мы говорили об этом), то нужно сделать

вывод, что представители северных народов видят снег иначе, чем мы: они видят в нем много такого, чего мы не замечаем.

А вот пример иного рода. В нашем языке, как и в языках многих других народов имеется семь слов для обозначения основных цветов спектра: красный, оранжевый, желтый, зеленый, голубой, синий, фиолетовый. Именно эти цвета (и производные от них: белый и черный) мы видим во всех окружающих предметах. Между тем, в языке одного из негритянских народов все цвета радуги обозначаются только двумя словами:

одно обозначает цвета, которые художники называют «теплыми» (красный, оранжевый, желтый), другое — «холодные» цвета (зеленый, голубой, синий, фиолетовый). Можно предполагать, что представители этого народа и видят только два цвета и не замечают, например, разницы между красным и желтым цветом.

В нашем языке (и в других языках так называемой индо-европейской группы: английском, немецком, французском и др.) существует разделение на существительное и глагол. Слова первого рода обозначают предметы, второго —

действия. Мы никогда не спутаем предмет с действием, так как сам наш язык не позволяет этого. Мы знаем, что предмет — это то, что может подействовать на другой предмет, это то, на что можно воздействовать, это то, с чем что-то может происходить, случаться. А действие — это то, что происходит между предметами. Эти языковые различия влияют и на наш способ восприятия того, что имеет место в мире, и на способы высказывания мыслей, на наши рассуждения. Между тем, в языке одного племени северо-американских индейцев нет различия слов на существительные

и глаголы, а значит, на слова, относящиеся к обозначению предметов и обозначению действий. Можно предполагать, что представители этого племени иначе видят мир и иначе думают о нем.

На основании подобных фактов некоторые ученые делают выводы о том, что перемена языка равнозначна перемене мира, в котором живет человек. В реальности, в действительности, будут происходить одни и те же события. Но человек, пользующийся одним языком, будет видеть в мире не то, что видит другой. Один будет видеть многообразие красок, разных

цветов, а другой — только два цвета. Один будет видеть предметы и процессы, происходящие с ними (и рассуждать об этом). А для другого предметы, процессы, действия будут неразличимы.

Как возможен перевод

Правы ли ученые, которые из факта различия языков, их слов и грамматики делают такие выводы?

Они правы лишь в том, что, действительно, каждый язык выделяет какие-то особые стороны реального мира. Но все-таки — это стороны одного и того же мира. Когда два человека смотрят на то же

самое дерево, их образы несколько отличаются друг от друга. Но это — отличие в некоторых деталях, оттенках. В главном эти образы похожи. Вы не можете

Раздел 1. Язык и познание 199

сказать, что один из них видит дерево, а другой — дом. Если бы не было этого сходства в восприятии предметов, люди не могли бы понимать друг друга, а значит, не могли бы наладить совместную деятельность. То же самое и с разными языками. Некоторые различия в восприятии мира, в его

осмыслении имеются в разных языках. Они выражают различия культур. Но все же все люди живут в одном и том же мире. А разные культуры вступают во взаимодействие друг с другом. Поэтому люди могут понимать друг друга. Поэтому возможен перевод с одного языка на другой. Этот перевод тем легче, чем ближе культуры.

Если культуры очень далеки друг от друга, то перевод становится затруднительным. Представьте себе, что в одной культуре есть такие предметы или явления, которые отсутствуют в другой. Ясно, что в

этом случае вы не можете перевести соответствующие слова, потому что в другой культуре просто отсутствуют данные предметы. А значит, нет и слов, их обозначающих. Так, например, игра в футбол была изобретена в Англии. Было невозможно перевести английское слово «football» на русский язык, потому что в русской культуре того времени не было такой игры, как футбол. Поэтому пришлось заимствовать само слово. С переходом к рыночной экономике нам пришлось заимствовать много слов, обозначающих различные профессии, которые отсутствовали в

нашей жизни до недавнего времени: брокер, дилер, спонсор, ваучер, лизинг и т. д. Но дело не только в том, что в одной культуре могут быть явления, отсутствующие в другой, а также и в том, что понимание связи между явлениями, их взаимных отношений могут различаться. Непохожим может быть отношение говорящих на разных языках к одним и тем же явлениям. Специалисты утверждают, что, например, в русском языке 80 % всех слов эмоционально окрашены, т. е. выражают определенные чувства по отношению к тому, о чем идет речь: восхищение, презрение,

неодобрение, радость, уныние и т. д. В английском языке таких слов только 20 %. Ясно, что добиться в переводе с русского языка на английский или с английского на русский как передачи определенной информации, так и эмоционального отношения говорящего к предмету разговора очень трудно, а иногда невозможно. Нельзя, скажем, буквально перевести на русский язык обмен репликами: «How are you? Fine!». Буквально это означает: «Как вы поживаете? Отлично!» Но подобный перевод не передает подлинного смысла этих реплик. Дело в том, что в рамках русской

культуры ответ «отлично» означает в данном контексте, что вам в самом деле очень хорошо, а в английской культуре только желание быть вежливым по отношению к собеседнику, не навязывать ему своих проблем и забот. Точно так же невозможен буквальный перевод на английский русского обмена приветственными репликами: «Как дела? Ничего!»

Относительно несложно переводить с одного языка на другой научные, технические или политические тексты. Ведь те предметы, о которых в них идет речь, сегодня стали

интернациональными, они одинаковы в разных странах и культурах. А вот перевод художественной прозы и особенно поэзии очень затруднителен: эти тексты выражают особенности

200

Часть III. Человеческое познание. Пропедевтика

той или иной культуры, ее исторический неповторимый опыт, особый способ восприятия мира и людей. Известный русский писатель Владимир Набоков значительную часть своей жизни прожил в США. Он отлично знал английский язык,

преподавал в американском университете. Некоторые свои романы он написал по-русски, другие по-английски. Затем он сам перевел свои написанные по-английски романы на русский. Набоков признавался, что его романы после перевода стали в чем-то другими, как-то изменились. В них появились такие интонации и такое отношение, к описываемым событиям, которое отсутствовало в английских оригиналах. Все попытки перевести Пушкина на другие языки (этим занимался, в частности, и Набоков) были до сих пор безуспешными.

Это, конечно, не означает, что не следует заниматься переводами художественных произведений и иных текстов, выражающих особенности той или иной культуры, на другие языки. Такие переводы очень важны, так как они выражают попытки одной культуры понять другую. Развитие цивилизации ведет к тому, что разные культуры начинают все сильнее воздействовать друг на друга и все лучше понимать друг друга. То, что было непереводаемо раньше, становится переводимым сегодня.

Итак, в языке и с помощью языка

выражается все богатство человеческой жизни во всех ее проявлениях: в отношении к миру, к другим людям, к культуре, к прошлому и будущему, к самому себе. Все, что делает человек, возможно только на основе языка. Только в языке могут быть закреплены и переданы другим людям (как ныне живущим, так и будущим) результаты деятельности человека. Пользование языком отличает человека от всех остальных существ. Именно оно позволило создать и развить человеческую цивилизацию.

Раздел

2

Системы знания

1. Математика

Что такое опытное знание?

Наверное, вам когда-нибудь приходила в голову мысль о том, что знание, которое вы получаете на уроках математики, очень необычно и весьма отличается от того, что мы привычно называем знанием.

Каждый из нас знает довольно

много. И это понятно. Ведь без знаний нельзя ориентироваться даже в простейших жизненных ситуациях. Вы наверняка хорошо знаете расположение улиц в том районе, где вы живете. Вы многое знаете о ваших родных и друзьях (их взаимоотношениях, привычках, а иногда и об их прошлом). Вы, конечно, знаете очень много о себе, в том числе и такое, чего не знает больше никто. Например, вы могли сделать что-то, за что вам теперь очень стыдно, и вы не хотели бы, чтобы кто-то узнал об этом вашем поступке. Но уж вы-то знаете об этом. Вы узнаете о многих событиях

в нашей стране и в мире из телевизионных программ, из газет, от ваших знакомых. В школе вы узнали, что в природе действуют законы, зная которые, можно понять и объяснить множество явлений, начиная от замерзания воды и кончая возникновением новых видов растений и животных.

Все эти знания — очень разные. Знания о фактах и знания о законах. Знания о прошлом и знания о настоящем. Знания о мире, в котором мы живем, и знания о нас самих. Знания, к которым мы пришли самостоятельно, и знания, которые мы получили от друзей,

знакомых, из телепередач, из газет, из книг, на школьных уроках. Но у всех этих знаний есть одна общая особенность. Все они так или иначе получены из **опыта**. Этот опыт не обязательно ваш личный. Большую часть знаний, которыми вы владеете, вы не можете проверить сами. Вы не можете, например, съездить в Чечню, чтобы самому лично узнать о том, что там происходит. Вы не можете переместиться в прошлое и наблюдать за событиями революции 1917 г. в нашей стране. Для того, чтобы понять теорию происхождения видов Дарвина и убедиться в ее обоснованности,

вовсе не обязательно повторять все исследовательские поиски Дарвина, собирать все те факты, которые дали ему возможность сформулировать свою теорию. Но очень важно все-таки, что все эти виды знания так или иначе проверяемы в опыте. И если уж вы очень захотите, вы в принципе можете поехать в Чечню, повторить все движение мысли

202 Часть III. Человеческое познание. Пропедевтика

Дарвина по обобщению тех фактов, которые были ему известны. Конечно, в прошлое вы не можете переместиться. Но вы можете

сделать то, что делает историк: разыскать архивные документы, воспоминания свидетелей, предметы (фотографии, документальные киноленты, сохранившиеся вещи), относящиеся к революции 1917 г., и самому проверить, насколько правдиво то описание этих событий, которое имеется в исследованиях историков. Конечно, в большинстве случаев вы этого не делаете, так как доверяете тем знаниям, которые получили от других. Если бы вы стали перепроверять все то, что вы слышали или читали, вы не смогли бы ' заняться никаким другим делом. Но важно то, что вы

всегда можете поставить себя (реально или мысленно) на место того человека, который получил некоторые знания из личного опыта.

Может ли опыт быть безошибочным?

Однако всякий опыт имеет одну интересную особенность. Он никогда не дает вам стопроцентной гарантии того, что ваше знание совершенно безошибочно, что оно не является в чем-то односторонним. Могут выясниться такие обстоятельства, которые заставят вас уточнить ваши представления, а, может быть, и

совсем отказаться от вашего мнения, которое до сих пор вполне соответствовало тому опыту, который у вас имелся.

Вы, например, можете быть уверены в том, что превосходно знаете Москву, все ее площади, улицы и переулки, ее старые и новые районы. Вы решили принять участие в конкурсе на знание Москвы (такие конкурсы иногда проводятся). Вас привезли в новый район Москвы, и вдруг вы обнаруживаете, что не можете ориентироваться. Оказывается, ваше знание Москвы было весьма неточным, оно нуждается в серьезном

исправлении.

Вам кажется, что вы хорошо знаете одного человека, вашего товарища по школе. Вы много лет учились с ним в одном классе, обсуждали многие вопросы, и каждый раз ваши мнения совпадали. Но вот ваш товарищ, оказавшись в сложной ситуации, совершает такой поступок, которого вы никак от него не ожидали, который противоречит всему тому, что вы до сих пор о нем знали. Это значит, что либо ваш товарищ искусно маскировался и никогда не был тем, за кого он себя выдавал, либо то, что его поведение до сих пор соответствовало

обычным ситуациям, но не ситуациям сложным и неожиданным.

Казалось бы, себя-то вы уж наверняка знаете безошибочно (и даже знаете о себе то, что никто, кроме вас, не знает). Ни и это, оказывается, не совсем так. Вы тоже, попав в непривычную и сложную ситуацию, можете обнаружить в себе такие черты (хорошие или плохие), о которых вы до сих пор не подозревали. Вы можете не отдавать себе отчета в некоторых ваших настроениях и душевных конфликтах, которые выявятся только потом, но которые

существуют уже сейчас, хотя и не осознаются вами.

Раздел 2. Системы знания 203

Новые документы и исторические свидетельства могут существенно изменить наши представления о революции 1917 г. (это, действительно, произошло недавно).

Казалось бы, сказанное не распространяется на знание законов. Ведь никто и ничто не может отменить законов механического перемещения, распространения света, движения тока в электрической цепи, происхождения

и развития видов. Но оказывается, что и это наше мнение не совсем точно. Конечно, сформулированные Ньютоном три закона механики никакое дальнейшее развитие науки отменить не может. Обратим однако внимание на то, что при формулировке закона $F = ma$ Ньютон предполагал, что как m , так и a могут быть какими угодно (в этом он, как и многие ученые после него, видел всеобщность своего закона). Между тем, в XX веке наука выяснила, что в случае очень больших скоростей и очень больших или очень малых масс законы классической механики не

действуют. Действие этих законов относится только к движению тел средних размеров и скоростей, то есть тех тел, с которыми мы имеем дело в нашем обычном опыте. Значит, и наше понимание законов науки и уж во всяком случае знание границ области, в которой они действуют, тоже может меняться по мере изменения нашего опыта.

Математическое знание и ОПЫТ

Между тем, каждому из нас ясно, что с математикой дело обстоит совершенно иначе. Мы не можем себе представить, чтобы при каких-

то обстоятельствах $2 + 3$ было бы не равно 5, а сумма углов треугольника не была бы равна двум прямым. Конечно, когда мы учимся считать, мы первоначально используем какие-то конкретные предметы: сначала палочки, потом пальцы. В геометрии мы чертим на доске или на бумаге изображения треугольников, прямоугольников, окружностей, производим с этими изображениями определенные действия: передвигаем их в плоскости и ли в пространстве, вращаем, достраиваем их и т.д. Палочки, наши пальцы, геометрические изображения,

действия с этими изображениями — все это относится к миру нашего опыта и предполагает использование органов чувств: в частности, зрения и осязания. Казалось бы, математическое знание в этом отношении ничем не отличается от всякого другого. Однако отличие есть, и при том весьма существенное. Когда мы уже научились считать, мы начинаем складывать, умножать и делить уже не 3 палочки, не 2 вороны и не 6 бубликов, а отвлеченные числа 2, 3, 6, и понимаем при этом, что результаты наших действий относятся к любым возможным

предметам и что правильность этих результатов совершенно не зависит от возможного изменения нашего опыта. Мы можем представить себя на какой-то другой планете, которая во всех отношениях совершенно не похожа на нашу Землю, мы можем вообразить, что мы летим на космическом корабле со скоростью, близкой к скорости света. Но мы прекрасно понимаем, что и в этих условиях $2 + 3$ будет обязательно равно 5, а $5 \times 5 = 25$. Нам ясно и то, что

всегда, при всех мыслимых условиях будет справедливым положение, что $(a + b)^2 = a^2 + b^2 + 2ab$, какие бы числа мы не подставляли в это уравнение и к каким бы конкретно предметам эти числа ни относились. Для того, чтобы производить арифметические действия, нам не нужно обращаться к опыту. Нам не нужен опыт и для проверки верности результатов наших действий. Нам не требуется никакое опытное знание для того, чтобы доказывать новые алгебраические теоремы. Для этого достаточно иметь карандаш и бумагу и оперировать определенными

значками и символами. Знания в математике получаются чисто логическим путем, дедуктивно, без обращения к опыту, и если мы не нарушаем правил логики, полученные нами результаты будут не просто истинными, а совершенно истинными, потому что никакой возможный опыт не может их отменить. Можно возразить, что сказанное относится к арифметике и к алгебре, но не к геометрии, которая невозможна без действий с наглядными, т. е. зрительно воспринимаемыми изображениями, а значит, без определенного рода опыта. Однако если мы

повнимательнее присмотримся к тому, что мы делаем, доказывая геометрические теоремы, если мы начнем размышлять о том, каков геометрический опыт, мы обнаружим удивительные вещи. Конечно, мы не сможем доказать теорему о сумме углов треугольника, если не нарисуем изображение треугольника и не будем производить действий с этим треугольником в поле нашего зрения (т. е. если мы не сможем видеть результаты наших действий с треугольником на листе бумаги или на доске). Обратим однако внимание на то, что этот треугольник какой-то странный.

Ведь у каждого нормального треугольника, с которым мы имеем дело в нашем обычном опыте, стороны должны состоять из чего-то материального: из проволоки, из деревянных планок, из пластмассовых стержней и т. д. А это значит, что они будут иметь не только длину, но и определенную ширину и толщину, не будут идеально прямыми. Треугольник будет обязательно иметь определенный размер и форму (т. е. будет либо косоугольный, либо тупоугольный и т. д.). Между тем, треугольник, с помощью которого мы осуществляем наше геометрическое

доказательство, как бы не имеет ни размера, ни формы (потому что может быть любого размера и формы), его стороны не имеют ни толщины, ни ширины, а только длину и являются идеально прямыми (т. е. не могут нигде хотя бы чуть-чуть изгибаться, что так естественно в нашей обычной жизни). В этой связи мы начинаем вспоминать и множество других странных вещей, принятых в геометрии (при формулировке ее исходных аксиом и постулатов). Ведь, например, точка в геометрии не имеет ни длины, ни ширины, ни толщины (ясно, что подобную точку мы никогда не

сможем встретить в нашем привычном мире; если она и существует, то в каком-то другом, «идеальном» мире, совершенно не похожем на наш). Мы начинаем подозревать, что в геометрии так же, как в алгебре, главную роль играет логическая строгость доказательства, дедуктивного вывода, а наглядность играет лишь вспомогательную роль. Действительно, в процессе развития математики было обнаружено, что геометрические образы можно поставить в соответствие с некоторыми

Раздел 2, Системы

алгебраическими функциями и доказывать геометрические теоремы с помощью алгебраических действий. Оказывается,

использование наглядных пространственных образов вовсе не обязательно для получения новых результатов и в геометрии. В свете сказанного вы, наверное, не удивитесь тому факту, что ряд выдающихся математиков-геометров были слепыми.

Итак, знание в математике совершенно особенное, потому что не получается в опыте, а значит, не может быть ни подтверждено, ни

опровергнуто опытом.

Но в таком случае как понять
такое знание? Как оно возможно?

Апостериорное
и априорное
знание.

Априорное
знание как
знание мира
идей

Философы давно задумались об
этом. В течение многих веков была
популярна идея о том, что можно
выделить два вида знания: знание,

получаемое и проверяемое в опыте (его называли **апостериорным** знанием) и знание, от опыта не зависящее (априорное). Математика считалась самым ярким примером **априорного** знания. Конечно, любое знание предполагает размышление. Вместе с тем, опытное знание возможно только тогда, когда имеется воздействие внешних человеку предметов на его органы чувств (т.е. органы зрения, слуха, осязания, обоняния). Если бы человек не был окружен разными предметами, с которыми он взаимодействует, или если бы он не имел органов чувств, он не имел бы

опытного знания. Когда у человека отсутствует тот или иной из органов чувств, он не может иметь знаний о соответствующих характеристиках действительности. Так, например, слепорожденный не знает, что такое цвет, а глухой не имеет знаний о звуках, их сочетаниях и взаимоотношениях. Что же касается априорного знания, то оно, как считали многие философы, выражает природу самого ума и является врожденным. Поэтому оно и не зависимо от опыта. Великий философ древней Греции Платон считал, что душа и тело человека имеют разную природу. Телесный

человек рождается и умирает, а его душа бессмертна. Она вселяется в тело только на какое-то время. До того, как душа соединилась с телом, она соприкасалась с миром особых нематериальных предметов-идей, существующих вне пространства и времени, таких, в частности, как идеи треугольника, окружности, арифметических чисел, с которыми имеет дело математика. Контакт души с миром идей породил математическое знание, о котором душа как бы забыла, соединившись с телом и вступив во взаимодействие с материальными предметами. Однако душа может при помощи

специальных процедур вспомнить о тех знаниях, которые она получила до всякого чувственного опыта и как бы «вытащить» это дремавшее в ее глубинах знание на поверхность сознания. Выявление логических взаимоотношений между элементами этого знания порождает математику. Платон, а за ним многие другие философы, считали математику образцом знания вообще. Ведь знание, подчеркивал Платон, это то,

206 Часть III. Человеческое
познание. Пропедевтика

что точно соответствует своему

предмету. Мы можем претендовать на то, что знаем нечто, только в одном случае: когда мы уверены, что наше утверждение соответствует реальному положению дел. Но у нас никогда нет такой уверенности, когда мы имеем дело с утверждениями, относящимися к миру опыта. В математике же знание безошибочно, потому что оно вне-опытно.

Априорное знание как знание форм сознания

Некоторые философы не были согласны с Платоном в том, что для объяснения особого характера

математического знания необходимо предполагать существование особого мира бестелесных идей. Достаточно согласиться с тем, считали эти философы, что в математике ум, сознание имеют дело сами с собой и с результатами своей деятельности, не зависимой от опыта. Ведь то, что породило сознание, бессмысленно проверять с помощью опыта. Я, например, могу вообразить существо с головой человека и телом крокодила. Если я знаю, что это только продукт моего воображения, существующий лишь в моем сознании, я понимаю, что опыт не может ни подтвердить, ни

опровергнуть это представление. Все те качества, которые я припишу этому вымышленному существу, будут свойственны ему совершенно бесспорно. Однако в данном случае сам вымышленный мною образ стал возможен только потому, что я встречал в опыте как людей, так и крокодилов (или по крайней мере видел крокодилов в кино или по телевизору). Но можно себе представить такую деятельность сознания, считают эти философы, когда оно не перерабатывает вообще никаких данных опыта, а только имеет дело с самим собою. В этом случае, согласно их точке зрения, мы

имеем математическое знание. Так, например, великий немецкий философ Кант высказал мысль о том, что от рождения сознанию человека свойственны некоторые «чистые» (т. е. не зависящие от опыта) формы пространства и времени. Сосуд не зависит от того, что в него наливается. В один и тот же сосуд я могу наливать воду, молоко, вино. Так же обстоит дело и с формой. Форма не зависит от того, с каким содержанием она соединяется. Форма пространства не зависит от того, с какими вещами я имею дело в опыте. Форма времени не зависит от того, какие временные

события даны мне в моем опыте. Если я изучаю не то, чем наполняется сосуд, а то, как устроен сам сосуд, т. е. если я имею дело не с содержанием, а с формой знания, мое знание будет априорным. Ум, действующий в априорной сфере «чистого пространства», конструирует геометрические фигуры и порождает математическое знание. Априорная форма «чистого времени» предполагает возможность бесконечного повторения одной и той же операции. Эта возможность бесконечного повторения порождает мир арифметических чисел. Из этого мира при помощи правил логики

можно конструировать систему
алгебры.

Раздел 2. Системы знания 207

Априорное знание как аналитическое знание

Однако были и другие философы, которые не соглашались с такого рода объяснениями. Да, говорили эти философы, знание в математике, действительно, довольно специфично, поскольку внеопытно. Но для объяснения этой особенности вовсе не обязательно предполагать существование особого бестелесного

мира идей или врожденного мира сознания, поскольку наша жизнь, обычная практика и развитие науки заставляют с большим подозрением относиться к такого рода предположениям. Специфику знания в математике можно объяснить гораздо проще. Все дело в том, что в действительности математическое знание не является... знанием.

Вот как рассуждали эти философы.

Все наши знания мы выражаем обычно с помощью языка. Это могут быть знания о нашем обычном опыте («Там находится большой трехэтажный дом», «Листья этого

деревя уже облетели»). Это могут быть знания о законах природы («Каждое тело, не подвергаемое воздействию извне, покоится или движется равномерно и прямолинейно»). Но язык выражает не только знания. Наши высказывания могут содержать приказы («Огонь!»), просьбы («Закройте, пожалуйста, окно»), обещания («Клянусь говорить правду и только правду»). Есть однако еще одна группа утверждений, которые не передают ни знаний о мире, ни просьб или обещаний. Они выражают значения слов данного языка. Таково, например,

высказывание «Холстяк — это неженатый мужчина». Для того, чтобы убедиться в его истинности, вовсе не нужно изучать холостяков с целью выяснения, все ли они, действительно, являются неженатыми. Если вы понимаете смысл слова «холостяк» в русском языке, вы согласитесь с тем, что холостяк — это в самом деле неженатый мужчина. Истинность этого высказывания, таким образом, определяется независимо от опыта. Такие высказывания получили название аналитических. Особенность такого рода высказываний состоит в том, что они

выражают не знания, а характер того средства — языка, — которое мы используем для выражения любых знаний. Ряд философов предположили, что законы логики (закон тождества, закон противоречия и закон исключенного третьего) тоже являются такого рода аналитическими высказываниями. Затем эти философы попытались показать, что все математические утверждения (начиная с утверждений арифметики) можно чисто логическим путем вывести из этих логических законов. Если бы этот замысел удался, можно было бы с определенным основанием считать,

что математика сводится к логике, а поскольку логика состоит лишь из аналитических высказываний, то и математика — это ни что иное, как система такого рода высказываний. В этом случае априорный характер математики можно было бы связать не с существованием особого царства нематериальных идей и не с врожденными характеристиками нашего сознания, а попросту с логической структурой языка.

208 Часть III. Человеческое
познание. Пропедевтика

Бесконечность
В

математике, парадоксы и законы ЛОГИКИ

Однако реальный характер познания в математике оказался не столь простым. Для многих разделов математики существенным является оперирование с бесконечностью (бесконечность натурального ряда чисел в арифметике, бесконечные переходы в интегральном и дифференциальном исчислении и т.д.). Между тем, вывести утверждения о бесконечности из

простых высказываний формальной логики оказалось невозможным. В начале XX столетия выяснилось, что во многих случаях оперирование математической бесконечностью ведет к **парадоксам** (неразрешимым противоречиям).

Представьте себе, что вы работаете в гардеробе театра. Пришедшие на спектакль зрители сдали вам свои пальто и получили от вас номерки. Ясно, что каждому сданному пальто соответствует свой номерок. Не может быть, чтобы количество пальто и номерков не совпадало. В математике совокупность предметов,

объединяемых по некоторому признаку, называют **множеством**. В данном случае мы имеем два множества: пальто и номерков. Когда каждому элементу одного множества можно поставить в соответствие один и только один элемент другого множества, мы говорим о том, что эти два множества **равномощны** (на более привычном нам, хотя и менее строгом с математической точки зрения языке, мы можем сказать, что в этом случае два множества содержат равное количество элементов). Если же мы не на все пальто выдавали номерки, то,

разумеется, равномощности двух множеств не получится: одно из них (в данном случае множество пальто) будет «мощнее» другого (множества номерков). Одно множество может быть частью другого. Так, например, множество всех мужчин данного города является частью множества всех его жителей. Во всяком случае, когда мы имеем дело с конечными множествами, всегда легко можно установить отношения между множествами: являются ли они равномощными или неравномощными или же одно из них является частью другого.

Но вот когда мы переходим к

множествам бесконечным, дело основательно запутывается.

Представьте себе множество всех натуральных чисел: $1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, \dots$. Ясно, что это множество бесконечно. А теперь представьте себе множество всех четных чисел: $2, 4, 6, 8, \dots$. Ясно, что и это множество тоже бесконечно. Не менее ясно и то, что четные числа составляют лишь часть всех натуральных: ведь четным является не всякое натуральное число, наряду с четными существуют и нечетные натуральные числа. Если одно множество составляет часть другого, разумеется, оно уступает по

мощности тому множеству, в которое оно входит. Значит, мощность всех четных чисел гораздо меньше мощности всех натуральных чисел. Но теперь давайте сделаем такую процедуру. Сопоставим каждый элемент множества всех четных чисел с каждым элементом всех натуральных чисел. Иными словами, поставим в соответствие числа 2 и 1, 4 и 2, 6 и 3,

Раздел 2. Системы знания 209

8 и 4, 10 и 5 и т. д. Ясно, что каждому элементу одного из этих множеств мы можем поставить в соответствие один и только один

элемент другого. Значит, два множества равномощны. Но ведь этого же не может быть, поскольку одно из них только часть другого! Мы пришли к **парадоксу**, неразрешимому противоречию.

При действиях с бесконечными множествами такого рода парадоксов возникает немало. Для их разрешения предлагались разные средства, в том числе связанные с новым пониманием бесконечности в математике не как законченного, «данного» множества, а как **процесса**, как возможности бесконечного повторения некоторых элементарных операций. Самое

интересное состоит в том, что при подобном понимании бесконечности приходится не только иначе понять целый ряд разделов математики, но и отказаться при оперировании с бесконечностью от одного из основных логических законов: закона исключенного третьего (который гласит, что каждое из двух утверждений, противоречащих друг другу — например, «Это моя книга» и «Это не моя книга» — является либо истинным, либо ложным). Выходит, что приходится внести существенные поправки в традиционное понимание априорности математического

знания как чего-то совершенного, неизменного и не зависящего от развития познания. Получается, что могут меняться наши представления о принципиальных понятиях математики, что мы иногда вынуждены пересматривать старые результаты и даже отказываться от некоторых из них. Оказывается, что даже применение основных логических законов, которые лежат в основании всей математики, зависит от той предметной области, с которой мы имеем дело (закон исключенного третьего действует в отношении конечных множеств и неприменим в случае бесконечных

процессов).

Так возникает мысль, что, повидимому, математика все же каким-то образом *связана с опытом*, хотя эта связь очень сложна и отлична от связи с опытом остальных видов знания.

Неэвклидовы
геометрии
и
связь
геометрии
с
опытом

К этой же мысли приводит размышление и над другими событиями, случившимися в математике в XIX—XX столетиях.

Как вы знаете, изучаемая вами в школе геометрия (называемая эвклидовой, по имени великого древнегреческого математика Эвклида, который сформулировал ее основные положения) исходит из ряда аксиом и постулатов. Один из постулатов эвклидовой геометрии гласит: если вне данной прямой дана точка, то через нее можно провести только одну прямую, параллельную данной. В XIX веке великий русский математик

Лобачевский поставил вопрос: а что, если отказаться от этого постулата и заменить его другим, согласно которому таких прямых будет не одна, а множество? Можно ли в этом случае создать иную, неэвклидову геометрию со своими теоремами? Лобачевский построил такую неэвклидову

210

Часть III.

Человеческое познание.

Пропедевтика

геометрию, которую он назвал «воображаемой», так как считал, что та геометрия, которая соответствует нашим

представлениям о пространстве, может быть только эвклидовой. После Лобачевского и другие математики создали несколько систем неэвклидовой геометрии. Но в XX столетии, когда Эйнштейном была создана теория относительности, описывающая физическую реальность и проверяемая на опыте, оказалось, что именно неэвклидова геометрия соответствует физике нашего мира. Выясняется, что геометрия тоже связана с опытом. Эвклидова геометрия хорошо описывает наш обычный опыт. А в тех случаях, когда мы имеем дело с Вселенной в

целом, наиболее подходящей для описания характеристик пространства будет неэвклидова геометрия.

Гипотезы, опровержения и подтверждения в математике

Сейчас многие ученые приходят к выводу, что нужно отказаться от понимания математики как чисто дедуктивной науки, в которой нет места для выдвижения разного рода предположений (гипотез), их сопоставления с определенного рода

опытом, уточнения и изменения этих гипотез, а, возможно, и их опровержения (что характерно для всех остальных наук). Англо-венгерский философ Лакатос изучал под этим углом зрения историю математики и пришел к интересным выводам на примере доказательств, опровержений и уточнений так называемой стереометрической теоремы, относящейся к соотношению между числами сторон, вершин и граней многогранника. Лакатос показал, что история этой теоремы — это история выдвижения разных предположений, которые затем

опровергались приводимыми
новыми примерами, уточнялись,
формулировались снова и т. д. В
существенных чертах этот процесс
очень напоминает то, что делается
во всех опытных науках.

Таким образом, математика представляет собой особый вид знания. Если и существует связь математических знаний с опытом (а, невидимому, это так), то эта связь очень сложная и не всегда очевидная. Вместе с тем математика всегда играла исключительную роль в развитии науки. Большинство ученых и философов считали, что

настоящее, т. е. точное знание о природе, обществе и самом человеке может быть выражено только на математическом языке. Так ли это? Об этом мы узнаем в дальнейших разделах.

2. Естествознание

В науках о природе мы имеем дело с законами. Когда мы формулируем закон, мы утверждаем, что между некоторыми событиями существует связь особого рода. Во-первых, это связь необходимая, во-вторых, связь причинная, в-третьих, связь всеобщая. Попробуем разобраться в этом.

Что такое необходимые и причинные связи

Необходимая связь означает, что если имеет место одно явление, то обязательно есть и другое. С такого рода связями мы сталкиваемся на каждом шагу. Если бы в окружающем нас мире не было такого рода зависимостей, мы не могли бы жить и действовать, так как совершенно не могли бы ориентироваться в том, что вокруг нас. Так, например, мы знаем, что за

осенью необходимо следует зима, а за зимою весна. Мы знаем, что если листья на дереве пожелтели, то скоро они опадут, что если наблюдается красный закат и ветер, завтра будет плохая погода.

Причинная связь — это уже нечто большее. В этом случае одно событие не просто необходимо связано с другим, а вызывает, порождает, причиняет другое. Попадание молнии в дом — это причина пожара. Метко выпущенная охотником стрела — причина смерти животного, на которое он охотился. Тот факт, что ваш товарищ плохо занимался, не готовил уроков —

причина его провала на экзамене. Мы совершаем какие-то действия именно потому, что знаем: эти действия вызывают желательные для нас последствия. Представьте себе мир, в котором не существует причинных зависимостей. В таком мире мы не знали бы, что делать. Ибо любое наше действие могло бы иметь самые неожиданные результаты. Например, мы бросаем камень в воду. Вместо того, чтобы, описав определенную траекторию, достичь поверхности воды, вызвать на этой поверхности расходящиеся круги и затем затонуть, камень вдруг останавливается в своем движении,

резко увеличивается в размере и начинает двигаться в обратном направлении, затем падает рядом с нами и при этом взрывается. Ясно, что в таком непредсказуемом и абсолютно неконтролируемом мире мы не могли бы жить.

Законы науки

Причинные зависимости, выражаемые законами науки, отличаются тем, что имеют всеобщий характер. Закон науки относится не к отдельному случаю, а ко всем случаям определенного рода. Так, например, в любых условиях, в любой точке пространства и в любой

момент времени, если на тело воздействует внешняя сила, она будет сообщать этому телу ускорение, пропорциональное массе этого тела. Всегда, при всех условиях будут выживать те виды растений и животных, которые в наибольшей степени приспособлены к условиям окружающей их среды. Законы науки часто выражаются в математической форме. Так, например, в формулировке закона всемирного тяготения не просто утверждается, что два любых тела причинно воздействуют друг на друга, в результате чего они притягиваются

друг к другу, но говорится о том, что сила этого притяжения прямо пропорциональна произведению масс двух тел и обратно пропорциональна квадрату расстояния между ними. Многие ученые и философы считали, что все законы науки могут и должны быть выражены

212 Часть III. Человеческое познание. Пропедевтика

в математической точной форме, что математика является универсальным языком, на котором разговаривает наука. Наука, согласно этой точке зрения, имеет дело с измеримыми

величинами. Причинная зависимость этих величин может быть выражена только в математической форме.

Научная теория

Однако научное знание вовсе не есть набор некоторой совокупности независимых друг от друга законов. Между разными законами можно установить логические связи. Если вы знаете три закона механики и закон всемирного тяготения, вы можете из этого знания, используя правила логики и математики, чисто дедуктивным (вне-опытным) путем вывести ряд интересных следствий.

Ваши действия в этом случае будут очень похожи на то, что вы делаете в математике, в частности, в геометрии, когда выводите множество теорем из небольшого количества аксиом и постулатов. Когда Ньютон формулировал основы классической механики, именно тот способ изложения научного знания, который был осуществлен в геометрии Эвклида, служил для него идеалом. Система научного знания, состоящая из всеобщих утверждений (законов), между которыми выявлены логические связи, в частности, выявлены исходные и логически производные

утверждения, называется **научной теорией**. Мы говорим о теории классической механики Ньютона, о теории относительности Эйнштейна, о дарвиновской теории происхождения и развития видов.

Обратим, однако, внимание на то, что исходные утверждения теории в науках о природе и аксиомы и постулаты математической теории существенно различаются. Мы уже говорили о том, что связь между аксиомами математики и опытом не очень ясна, и если она даже есть, то является очень сложной. Недаром большинство математиков и философов считали математическое

знание априорным. Между тем, исходные положения естественнонаучной теории описывают те зависимости, которые встречаются в опыте и только в опыте могут быть обоснованы. Так, например, один из законов механики утверждает, что действие равно противодействию. Ясно, что если бы опыт противоречил этому утверждению, мы должны были бы отказаться от него. Ньютон подчеркивал, что, хотя он в качестве образца изложения научной теории имел в виду геометрию Эвклида, исходные утверждения его теории (законы механики) были получены в

результате **обобщения** данных опыта, в частности, с помощью логического приема, называемого **индукцией**.

Как возможно обобщение опыта

Попробуем посмотреть более внимательно на то, каким образом можно обобщать опыт. Например, мы можем наблюдать множество разных людей. Все они очень непохожи друг на друга. Одни из них высокие, другие маленького роста, одни из них толстые, другие худые,

Раздел 2. Системы

одни из них брюнеты, другие блондины, одни из них русские, другие украинцы, грузины, немцы, китайцы и т. д., одни из них мужчины, другие женщины. Перечислять, чем одни люди отличаются друг от друга, можно очень долго. Мы однако пользуемся понятиями «человек», «люди», имея в виду не то, чем один человек отличается от другого, а то, что является общим для всех них (например, то, что все люди имеют похожую форму тела, ходят на двух ногах, используют руки для работы, говорят, трудятся и т.д.). Приведем

другой пример. Каким образом мы приходим к тому общему знанию, которое содержится в понятии «стул»? Нам приходилось наблюдать множество очень различных предметов, которые играют в нашей жизни роль стула. Первоначально мы пришли к выводу, что каждый стул обязательно должен иметь четыре ножки. Потом мы встретили стулья с тремя ножками, а затем такие, у которых ножки вообще отсутствовали и были заменены своеобразными изогнутыми трубками, опиравшимися о пол (некоторые дизайнеры считают стул такого рода очень современным и

модным). Так мы пришли к выводу о том, что понятие «стул» предполагает лишь наличие сиденья, спинки и какой-то опоры, находящейся между сиденьем и полом или иной поверхностью, на которой стоит стул. Будет ли стул иметь ножки и будет ли этих ножек четыре, три или две, будет ли его спинка находиться под прямым углом к сиденью, будет ли он сделан из дерева, металла или пластмассы, будет ли он черным, белым, красным, коричневым и т. д. — все это не входит в общее понятие стула, а относится лишь к некоторого рода стульям.

Попробуем в схематической форме выразить ту логическую процедуру, которая позволяет нам выработать общее знание о разных предметах. Например, в нашем опыте встречаются предметы с разными признаками (в отношении стульев это были бы, например, такого рода признаки, как «иметь сиденье», «иметь спинку», «иметь ножки», «быть белого цвета», «быть изготовленным из дерева» и т.д.). Допустим, что первый предмет обладает признаками: а, Ь, с, d, е, f, g, h. Второй — признаками: а, Ь, с, d, е, f, i, k. Третий — признаками: а, Ь, с, d, е, l, m, n. Четвертый —

признаками: а, Ь, с, d, m, o, p, r. Пятый — признаками: а, Ь, с, f, g, l, г, s. Если мы сталкивались в нашем опыте только с первыми тремя предметами,- мы можем прийти к выводу, что для всех предметов этого рода общими являются признаки а, Ь, с, d, e. Однако расширение нашего опыта (вспомните пример с понятием «стул») заставляет нас ограничить общее понятие только признаками а, Ь, с. Таким образом, обобщение опыта состоит в отбрасывании тех признаков, которые отличают разные предметы друг от друга и в удержании только тех признаков, которые являются для

них общими. При этом ясно, что чем более обширным является наш опыт, чем больше различных случаев мы изучаем, тем больше у нас уверенности в том, что сформулированное нами общее понятие действительно относится ко всем предметам данного рода.

Похожим образом можно представить обобщение причинных зависимостей, наблюдаемых нами в опыте.

214 Часть III. Человеческое познание. Пропедевтика

Допустим, что однажды человек наблюдал сочетание событий А

(дождь), В (ночь), С (ветер), D (удар молнии). Затем он наблюдал событие L — загорание дома. В другой раз дело было днем, сильного ветра не было. Были лишь дождь и удар молнии (т. е. события A и D). Загорелся другой дом (событие L). Однажды ночью (B) случились дождь (A), ветер (C). Удара молнии, однако, не было. Ничего не загорелось. И совсем необычное явление пришлось видеть однажды. Днем на небе собрались большие темные тучи. Дождя, однако, не было. Вдруг сверкнула молния (D). Загорелось дерево, которое стояло неподалеку от дома (L). Обобщая

результаты своих наблюдений, человек пришел к выводу: всякий раз, когда молния попадает в какой-то деревянный предмет, он загорается. Схематически это может быть выражено так: когда несколько событий предшествуют другому (L), только то из предшествующих событий (в нашем случае D), которое повторяется постоянно и неизменно, может быть причиной последующего события.

Таким образом, и в случае этого вывода (который называется индуктивным), чем более обширен и разнообразен наш опыт (т. е. чем больше случаев мы наблюдаем и чем

более различаются события, предшествующие тому или иному следствию), тем больше мы можем быть уверены в том, что между одним и другим событием существует всеобщая и необходимая причинная связь. Многие философы и ученые считали, что именно таким индуктивным путем устанавливаются законы науки. Индукция, таким образом, применяется и в обычной жизни (все наши житейские обобщения относительно причинных связей окружающей нас природы и относительно поведения других людей), и в научном мышлении.

Ученый с этой точки зрения отличается от обычного человека только тем, что действует более последовательно и логически строго.

Являются
ли
законы
науки
индуктивными
обобщениями?

Обратим, однако, внимание на некоторые особенности мышления в естественных науках, которые противоречат такому представлению.

Каждый закон науки выражает всеобщую и необходимую причинную зависимость. Мы знаем, что, если законы науки установлены действительно научным образом, они не могут быть отменены. Правда, наши представления о сфере их действия могут измениться вместе с расширением нашего опыта (мы говорили об этом в предыдущем разделе на примере закона механики $F = ma$). Но в той области, в которой эти законы были установлены на опыте, никакой последующий опыт не отменяет их действия. Между тем, когда мы пытаемся индуктивно установить причинные зависимости,

наблюдая повторяемость предшествовавших и последующих событий, у нас никогда не может быть уверенности в том, что мы действительно попали на всеобщую причинную связь.

Представьте себе курицу, которая живет в тепле и довольстве в своем курятнике. У нее добрый хозяин, который каждый день приносит ей

Раздел 2. Системы знания 215

вкусную (по ее куриным представлениям) пищу. В соответствии с правилами индукции, курица должна была бы сделать

такой вывод. Всякий раз, когда появляется хозяин, он дает пищу. Значит, появление хозяина — это причина появления пищи. Но вот в один далеко не прекрасный для курицы день хозяин появился не с корзинкой, наполненной едой, а с большим острым ножом. Оказывается, он откармливал курицу только для того, чтобы зарезать ее к рождественским праздникам. Индуктивное обобщение, которое оправдывалось предшествующим опытом, оказалось совершенно несостоятельным. Подобное может в принципе случиться с любым индуктивным обобщением. Как

говорят, «после этого не значит вследствие этого». Однако мы уверены в том, что ничего такого не может произойти с теми обобщениями опыта, которые выражены в законах науки.

Обратим внимание и на другой факт, разительно отличающий простые индуктивные обобщения от тех, которые зафиксированы в законах науки. Индуктивное обобщение предполагает множество случаев. Чем больше этих случаев и чем более они разнообразны, тем лучше. Между тем, формулирование всеобщей причинной зависимости, обнаруженной в эксперименте, вовсе

не связано с большим количеством повторений. Если эксперимент проводится правильно (что это означает, мы узнаем немного позже), то иногда достаточно всего лишь нескольких таких экспериментов для того, чтобы можно было уверенно формулировать некоторую общую зависимость.

А вот еще одна важная особенность, отличающая обобщения, выражаемые в законах науки, от тех, к которым мы приходим на основании простой индукции.

Возьмем для примера одно из основоположений классической

механики, которое называется законом инерции. Вы помните, что согласно этому закону, всякое тело, на которое не действует внешняя ему сила, находится в состоянии покоя или равномерного прямолинейного и бесконечного движения. Но разве можно прийти к формулировке этого закона на основании индуктивного обобщения данных опыта? Где это вы видели, чтобы тело само по себе, без всякого внешнего воздействия двигалось, тем более прямолинейно, равномерно и бесконечно? Если уж индуктивно обобщать то, что мы действительно наблюдаем в опыте, мы, скорее, должны прийти к

совершенно другому утверждению: всякое тело движется только до тех пор, пока на него воздействует внешняя ему сила. Как только это воздействие прекращается, прекращается и движение. Что касается траектории движения этого тела, то она может быть какой угодно, но только не прямолинейной. Примерно так рассуждал великий ученый и философ древности Аристотель, когда он формулировал основные законы своей теории механического движения. Законы механики в понимании Аристотеля как раз и являются индуктивными

обобщениями данных опыта. Эти законы, как мы видим, противоречат законам классической механики Ньютона. Но тогда возникает естественный вопрос: а в каком же отношении к опыту находятся законы ньютоновской механики?

216 Часть III. Человеческое
познание. Пропедевтика

Почему важно различать явление и сущность

Это можно понять в том случае, если мы учтем, что для современного научного мышления

характерно противопоставление «явления», т. е. того, что мы непосредственно наблюдаем в нашем обычном опыте, и «сути», или «сущности» вещей, т. е. таких процессов, которые очень сложно, а иногда и невозможно прямо наблюдать, но от которых зависит то, что дано в нашем опыте. Попробуем разобраться в этом.

Представьте себе, что вы сели в поезд. Как только поезд двинулся, все предметы за его окном пришли в движение. Вы однако понимаете, что в действительности движутся не предметы за окном, а ваш поезд. Ибо вы знаете, что все, что находится за

окном, довольно прочно прикреплено к земле и не может двигаться. Значит, видимость движения этих предметов связана с движением поезда. (Между прочим, если бы предметы за окном могли двигаться так же свободно и в таком же ритме, как ваш поезд, вы не могли бы определить, что именно пришло в движение: то, что за окном, или вы вместе с поездом.) Вы много раз стояли на платформе и наблюдали проносящиеся мимо вас составы. Поэтому вам несложно представить себе, как выглядит с точки зрения постороннего наблюдателя движущийся поезд, в

котором вы находитесь. Итак, в данном случае, «явление» для вас — это движение предметов за окном поезда, а реальная «суть» дела — движение поезда. Для того, чтобы перейти от «явления» к «сущности», достаточно выйти из вагона, встать на платформу и наблюдать за движением состава. Сделать это нетрудно.

Но вот более сложный случай. Каждый из нас ежедневно наблюдает движение Солнца и каждую ночь видит движение звезд по небосклону. В результате индуктивных обобщений ученые-астрономы составили траектории

этих движений для разных месяцев года и для разных широт земной поверхности. Эти траектории для многих звезд оказались довольно запутанными. Но вот Коперник высказал мысль о том, что движение небесных светил оказывается гораздо более понятным, простым и предсказуемым в том случае, если мы предположим, что не Солнце движется по небу (как нам кажется в нашем опыте), а Земля вращается вокруг Солнца. Если мы представим себя находящимися на Солнце, то мы увидим, что наша планета Земля движется по небосклону. Конечно, мы не можем попасть на Солнце и

наблюдать оттуда Землю (это невозможно и сейчас, тем более во времена Коперника). Но мысленно, в воображении представить себе это мы можем. В случае с поездом мы видим движение предметов за окном, когда мы находимся в движущемся поезде, и движение поезда, когда мы стоим на платформе. По аналогии (т. е. по определенному сходству случаев) мы можем представить себя находящимися на Солнце и наблюдающими движение Земли. Итак, движение Солнца и звезд по небу оказывается «явлением» или даже «видимостью», а вращение

Земли вокруг Солнца «сутью» дела.

Но вот еще более сложный случай. Представим себе физическое тело, на которое не действует никакая внешняя сила и движению которого

Раздел 2. Системы знания 217

среда совершенно не оказывает сопротивления. Вы можете сказать, что такая ситуация невозможна, потому что всегда существует какая-то среда, и, если она существует, она обязательно будет оказывать сопротивление движению. И вы будете совершенно правы. Однако

попробуем представить себе то, что невозможно в обычном опыте. Ведь в нашем опыте невозможно также и попасть на Солнце и наблюдать оттуда движение Земли. Но как только мы сумели представить себе эту ситуацию, мы смогли разобраться в сложных и запутанных движениях небесных светил, которые невозможно было понять до тех пор, пока мы исходили из того, что движется не Земля, а Солнце. Поэтому попытаемся все же вообразить то, что невозможно в нашем обычном опыте, и выяснить, как будет вести себя тело в этой странной ситуации. Мы очень легко

придем к выводу, что в подобных условиях движущееся тело будет двигаться бесконечно, так как ничто не тормозит его движения. Тело будет двигаться также прямолинейно, так как для того, чтобы оно изменило свою траекторию, на него должно подействовать нечто извне — внешняя сила или среда (действие среды и есть частный случай воздействия внешней силы). Тело будет двигаться равномерно, так как если на него ничто не воздействует, у нас нет оснований предполагать, что его скорость вдруг начнет самопроизвольно меняться. Но это и

означает действие закона инерции, т. е. первого закона классической механики. Мы можем предполагать, что этот закон формулирует «суть» механического движения, скрытую за «явлениями». Если мы знаем эту «суть», мы сможем понять и разнообразные явления.

Что такое эксперимент

Однако в этом пункте наших рассуждений возникает естественный протест. Откуда вы взяли, что именно придуманная вами необычная ситуация, а не какая-нибудь иная, выражает «суть» механических процессов? Можно ли

как нибудь соотнести эту придуманную вами (как говорят, «идеализированную») ситуацию с опытом? Оказывается, можно. Именно это соотнесение является одним из важных способов обоснования «идеализированных» законов науки. Такое соотнесение происходит в эксперименте.

Эксперимент отличается от обычного опыта. В обычном опыте мы наблюдаем то, что происходит вокруг. В эксперименте мы создаем такие ситуации, которые не могут возникнуть помимо нас, нашей деятельности. Обычный опыт как бы просто дан нам. Что же касается

эксперимента, то это такой вид опыта, в создании которого мы активно участвуем.

Из сформулированного нами закона инерции, полученного с помощью «идеализированного» представления, следует, что чем меньше внешняя среда будет оказывать сопротивление движению тела, тем в большей степени наблюдаемое движение этого тела будет обнаруживать данный закон непосредственно, зримым образом. Но ведь мы можем создать такие условия! Для этого нужно, во-первых, уменьшить сопротивление воздуха (или другой среды)

движению тела. Мы можем, например, поместить

218 Часть III. Человеческое познание. Пропедевтика

наше тело в такой сосуд, из которого выкачан воздух или придумать что-нибудь другое, например, проводить наш эксперимент в условиях большой разреженности воздуха (скажем, высоко в горах). Во-вторых, нужно обязательно уменьшить действие сил трения между нашим телом и поверхностью, по которой оно движется. Для этого нужно лучше отполировать и поверхность, по которой движется тело, и

поверхность самого тела. Для того, чтобы площадь соприкосновения тела с поверхностью движения была как можно меньше (чем меньше эта площадь, тем меньше силы трения), мы в качестве тела можем использовать хорошо отполированный шарик. Если мы в таких условиях воздействуем на наше тело, мы видим, что оно движется прямолинейно, равномерно и довольно долго. Правда, рано или поздно оно все-таки остановится, потому что мы никогда не можем добиться в реальном эксперименте такого положения, когда движению тела не оказывалось бы никакого

сопротивления (и значит, на него не действовали бы никакие силы, помимо той, которую мы сами прилагаем). Всегда будут существовать силы трения. Однако на основании того, что мы опытно фиксируем в эксперименте, мы можем предположить, что чем меньше будут силы трения, тем больше наблюдаемое нами движение будет соответствовать тому, что утверждается в законе инерции. Если силы трения будут уменьшаться до бесконечно малого размера, путь, пройденный телом, будет увеличиваться до бесконечно большого.

Эксперимент отличается вообще тем, что в нем мы можем контролировать разные факторы, производящие те или иные изменения. В эксперименте мы сами воздействуем на некоторые факторы и наблюдаем, к каким результатам приводит то или иное наше воздействие. Мы можем точно фиксировать с помощью разных приспособлений соотношение между величиной того или иного воздействия и величиной результата и на этом основании формулировать законы. Так, например, если мы создаем такие условия для движения тела, которые более или менее

приближаются к «идеальным», мы можем убедиться в следующем. Если одна и та же по величине сила воздействует на разные тела, то ускорение, получаемое этими телами, обратно пропорционально их массе (это, конечно, предполагает, что мы можем измерять силу, массу и ускорение независимо друг от друга).

Экспериментальное обобщение отличается от простого индуктивного. В случае эксперимента мы не просто наблюдаем, что одно событие происходит после другого, мы не просто фиксируем то, что

повторяется и отбрасываем то, что не повторяется. Мы реально, материально выделяем некоторые факторы, создаем такие условия, когда внешнее воздействие на эти факторы практически незначительно (это называется созданием закрытой системы) и сами воздействуем на некоторые из них. В этом случае результаты нашего воздействия будут выражать существование необходимой, причинной и всеобщей связи. Ясно, что в отличие от индукции, экспериментальное фиксирование закона не требует большого количества повторений опыта.

Конечно, эксперименты обычно повторяются

Раздел 2. Системы знания 219

прежде, чем ученые приходят к твердому убеждению в существовании той или иной закономерности. Но в данном случае повторения связаны не с выполнением тех требований, которые предъявляет индуктивное обобщение, а прежде всего с необходимостью убедиться в «чистоте» эксперимента, т. е. в том, насколько экспериментальная система является закрытой от

посторонних воздействий.

Как
развитие
науки и
техники
создает
экологические
проблемы

Но если мы умеем искусственно
создавать экспериментальные
ситуации, которые не существуют
естественно, в окружающей нас
природной среде, мы можем
использовать наше умение для

создания таких приспособлений, действие которых мы можем контролировать и с помощью которых мы можем получать нужные нам результаты. Эти приспособления называются техническими. Человек создал целый мир техники. Используя технику, он в огромной степени изменил внешнюю природу. На этом пути человечество достигло больших успехов. Вещи, которыми мы пользуемся в нашем быту, дома, в которых мы живем, наши средства транспорта, средства коммуникации (телефон, радио, телевизор, газеты и т. д.) были бы невозможны без современной техники. В свою

очередь эта техника была бы невозможна без опирающегося на эксперимент точного естественнонаучного знания. Правда, развитие современной техники показало, что на этом пути существуют большие трудности, о которых человечество ранее не догадывалось. Дело в том, что если мы можем контролировать работу наших технических устройств, то во многих случаях мы не можем контролировать воздействие этих устройств на естественные, природные процессы (точнее говоря, можем предвидеть и контролировать только непосредственные

результаты, но не результаты более отдаленные). Все это ставит перед человечеством вопросы о границах технического развития, о необходимости гармонических отношений между людьми и окружающей природой (эти вопросы называются экологическими). Решение проблем экологии является жизненной необходимостью для всех развитых в техническом отношении стран. Если человечество не сумеет найти решения этих вопросов, оно может погибнуть.

Наука и мир
«идеальных» предметов

Обратим, однако, внимание в связи с обсуждаемой нами темой на то, каким интересным путем наука получает знание о законах природы. Закон природы выражает необходимые, причинные, всеобщие связи, существующие реально, в самой природе, действующие независимо от человека и его действий. Этим законам подчинено поведение всех природных тел, в том числе и самого человека. Но если мы пытаемся узнать эти законы путем фиксации того, что дано в опыте, приходящем к нам «извне»,

познание. Пропедевтика

мы во многих случаях будем знать только о видимости происходящих в природе процессов, а не об их сущности. Иными словами, в этих случаях мы не сможем постичь подлинных законов. Оказывается, для того, чтобы их узнать, ученый должен, во-первых, фантазировать, представлять такие «идеальные» ситуации, которые невозможны в обычном опыте ¹ '. Во-вторых, он должен реально создавать такие искусственные (экспериментальные) ситуации, которые не могут существовать в естественных

условиях, и активно воздействовать на протекание исследуемых· им процессов (в этом и состоит экспериментирование).

Конечно, мы можем поставить эксперимент далеко не во всех случаях. Довольно часто нам приходится довольствоваться индуктивными обобщениями опыта. Это относится не только к нашей обычной жизни, но и к некоторым научным дисциплинам. Так, например, мы не можем экспериментально воспроизвести возникновение жизни или же появление и развитие новых видов растений и животных. Индуктивные

обобщения в большинстве случаев оказываются довольно надежными. Но все-таки их степень надежности несравнима со степенью надежности результатов эксперимента. Поэтому развитие естествознания связано с проникновением экспериментальных методов исследования в новые научные дисциплины (из механики в другие разделы физики, из физики в химию, из химии в биологию и физиологию, из физиологии в психологию и т. д.).

Как
наука

позволяет предвидеть и объяснять события

Когда говорят о значении естественных наук для человека, очень часто его связывают с возможностью лучше **предвидеть** ход событий. Действительно, возможность предвидения играет исключительную роль в нашей жизни. Как мы уже говорили, если бы человек не мог заранее знать результаты тех или иных происходящих в природе процессов,

если бы он не мог предвидеть последствия собственных действий, если бы он не знал, чего примерно можно ожидать от знакомых ему людей, он просто не мог бы выжить. Разумеется, далеко не все можно предвидеть. К сожалению, нельзя предвидеть многих стихийных бедствий. Часто бывает трудно предвидеть поведение конкретного человека в той или иной конкретной ситуации. Очень трудно, а часто невозможно предвидеть большие исторические события. Так, например, никто не мог предвидеть распад СССР в конце 1991 г. Иногда мы даже не можем предвидеть

собственных поступков, особенно если речь идет о необычных ситуациях.

" В науке часто используются понятия о так называемых «идеализированных» предметах, т. е. о таких предметах, которые не могут существовать в реальном опыте. Таково, например, понятие механики о «материальной точке» как о таком теле, которое существует в реальном пространстве и времени, обладает массой (как и все реальные тела), однако совершенно лишено размера. Использование таких понятий помогает представлять «идеальные» ситуации и формулировать законы.

Ученые и философы связывали развитие научного знания с возможностью все более точного предвидения. В самом деле, рассуждали они. Если я знаю законы природы, я знаю, что всегда и везде, где имеет место событие А, оно будет причинно и необходимо порождать событие В. Это имеет место и в обычной жизни. Если я наблюдаю попадание молнии в деревянный предмет, я знаю, что он загорится. Закон науки дает нам знание принципиально такого же рода, только более точное, количественно формулированное и более обоснованное. В процессе

развития науки мы будем знать все большее количество таких законов. Чем больше мы будем знать законов природы, тем лучше мы сможем предвидеть будущие события. А если мы можем их предвидеть, мы в состоянии поставить ход событий под свой контроль, предотвратить нежелательные следствия и достичь тех результатов, которые полезны нам. Научное знание, таким образом, умножает человеческое могущество. В принципе человек в состоянии поставить под свой контроль все стихийные силы природы.

Опытные обобщения служат не только для предвидения будущих

событий, но и для **объяснения** тех, которые уже произошли. Мы уже видели, как можно использовать наше знание о существовании причинной зависимости между попаданием молнии в деревянный предмет и загоранием этого предмета. Мы можем также воспользоваться этим знанием для объяснения фактов. Допустим, что кто-то увидел пожар и спрашивает нас, почему горит дом. Мы отвечаем: потому, что в дом попала молния (мы имеем при этом в виду, что всякий раз, когда в дом попадает молния, он загорается). Представьте себе следующее. В ходе

эксперимента мы наблюдаем, что после внешнего воздействия на шарик, он приобрел ускорение a . Мы можем объяснить этот факт, сославшись на общий закон. Дело в том, скажем мы, что согласно одному из законов механики $a = F/m$. В нашем случае $F = f$, $m = m$. Значит, a должно быть равно f/m , т.е. f/m . Так, знание общего закона не только позволяет нам предвидеть будущие события, но и объяснять те факты, которые имеют место сейчас, понять их. Многие философы считали, что вообще между предвидением и объяснением существует прямая связь. Если мы в

состоянии предвидеть события, используя знание общего закона, мы можем также объяснить те события, которые имеют место сейчас или которые происходили в прошлом, с помощью этого закона. Если же мы претендуем на объяснение того, что было и что есть, но не можем ничего сказать относительно будущего, мы на самом деле не имеем никакого объяснения. Наша претензия на объяснение оказывается в этом случае несостоятельной, а объяснение — мнимым.

Мы можем придумать теорию, согласно которой все плохие события в жизни нашей страны

объясняются действиями злого духа «Чанга-Чан-га». Мы можем считать, что эта теория объясняет очень многое и помогает нам понять все неприятности нашей жизни. Когда кто-то спрашивает нас, почему наша страна переживает экономические трудности, почему так долго длится война в Чечне, почему у нас так много технологических катастроф, вы можете с важным видом заявить: я знаю, в чем

222 Часть III. Человеческое познание. Пропедевтика

тут дело. Это все козни «Чанга-Чанга». Вас могут спросить: а как вы

объясняете тяжелую судьбу России в XX столетии, две войны, унесшие десятки миллионов человеческих жизней, сталинские репрессии, уничтожение целых социальных слоев в стране? Вы можете ответить, что все было бы хорошо, если бы не вмешательство «Чанга-Чанга». Тогда вас попросят сделать предвидение с помощью вашей теории, которая претендует на столь хорошее объяснение. Можете ли вы предсказать, каковы будут новые действия этого злого духа и что нужно сделать, чтобы, их предотвратить? И вот тут вы решительно ничего не сможете

сказать. Тогда всем будет ясно, что у вас нет никакой теории, никакого знания. Вы просто рассказываете нам сказки, с помощью которых ничего нельзя предвидеть, а значит, ничего нельзя объяснить.

Можно ли
объяснять,
не умея
предвидеть
и
предвидеть,
не умея
объяснять

Таким образом, между предвидением и объяснением, действительно, существует связь. Однако эта связь оказывается более сложной, чем нам до сих пор казалось. Можно показать, что в некоторых случаях мы действительно имеем научное знание общих законов, позволяющих нам объяснять уже произошедшие события, но не помогающих предсказывать будущее. Вообще, вопрос о предвидении очень непрост.

Попытаемся разобраться в этом. Начнем со случая, когда мы имеем дело с закрытой системой, т. е. с

системой, изолированной от внешних влияний (именно с такими системами работают экспериментаторы). В этом случае мы можем точно предсказать будущие события в системе, если знаем законы, которым подчиняется система, и начальные условия того или иного процесса. Например, мы знаем, что в момент времени t_1 шарик имеет ускорение a (начальные условия). На основании закона

$s = \frac{1}{2}at^2$ мы можем предсказать, в какой точке пути будет наш шарик в момент времени t_2 . Но ведь в обычной жизни нам приходится

иметь дело не с искусственно созданными экспериментальными ситуациями, а с ситуациями естественными, т. е. не с закрытыми, а с открытыми системами. Иными словами, на протекание интересующих нас процессов влияет множество посторонних факторов. Иногда мы можем учесть эти влияния. Однако довольно часто их так много, что они принципиально не поддаются учету. Мы можем относительно точно предсказывать движения небесных светил, потому что наша Солнечная система, хотя и является естественным образованием, по

многим своим параметрам довольно близка к закрытым системам. Гораздо сложнее предсказывать погоду, потому что на протекание атмосферных процессов вблизи поверхности Земли влияет большое количество факторов. Эти влияния можно учитывать, хотя это и непросто. Дело тут не только в большом количестве факторов, но также и в том, что их характер и величины постоянно меняются. Но все же погоду можно предсказывать, хотя

Раздел 2. Системы знания '

точность этих предсказаний не столь уж велика. Но наука бессильна, например, предсказать траекторию падения данного определенного листа с данного дерева. Мы можем предвидеть, что в сентябре листья с этого дерева обязательно опадут, как это происходит каждую осень (для того, чтобы сделать это предсказание, не нужно заниматься наукой; мы знаем об этом из нашего обычного, донаучного опыта). В механике в принципе известны законы всех процессов, которые влияют на характер падения данного листочка с данного дерева. Но количество, характер и величины

всех тех факторов, которые влияют на падение данного листа, в принципе не поддаются учету. Можно предполагать, что мы сможем предсказывать некоторые природные процессы по мере роста наших научных знаний. Однако нужно отдавать себе отчет в том, что существует множество процессов, которые мы никогда не сможем предсказывать.

Однако из того факта, что мы не всегда можем предсказать возникновение какого-то события, вовсе не следует, что мы не можем объяснить его тогда, когда оно произошло, в частности, объяснить

вполне научным образом. Например, вы сидите на стуле. Внезапно ножка стула обламывается, и вы падаете на пол. Вы, естественно, не предвидели это событие. Иначе вы не сели бы на этот стул. Однако теперь, после того, как это неприятное событие случилось, вы легко можете его объяснить. Вы осматриваете стул и обнаруживаете, что его обломившаяся ножка была почти полностью сгнившей. На основании обычного опыта мы знаем, что сгнившая ножка стула не может выдерживать более или менее значительного груза. Естественно, она должна была обломиться. Если

вы знаете законы механики (в частности, статики), вы можете также привлечь их для объяснения случившегося, сказав, что в соответствии с этими законами при наличии гнилой ножки должно было произойти то, что произошло. Современная наука, к сожалению, не может предсказывать землетрясения и некоторые другие стихийные бедствия (тайфуны, цунами и др). Однако, когда землетрясение произошло, можно дать этому факту вполне научное объяснение с помощью некоторых общих законов геологии и знания о конкретных геологических процессах (этим

знанием мы не располагали до факта землетрясения, но имеем его теперь, когда это неприятное событие уже произошло).

Имеет место и другое. Иногда мы можем делать более или менее точные предсказания, будучи не в состоянии объяснить предсказываемое явление. Объяснение подразумевает знание причин возникновения явления. Однако предсказывать можно иногда и не зная причин того, о чем идет речь. Наблюдая красный закат, вы можете предсказать, что завтра будет ветер. Ваш прогноз может быть довольно верным, хотя вы не можете

объяснить, почему красный закат сегодня связан с ветром завтра. Глядя на барометр, показывающий на «бурю», вы можете предсказать бурю. Однако объяснить ее возникновение вы не в состоянии. В науке иногда вы можете установить связь между явлением А и явлением В, не умея понять и объяснить эту связь.

224 Часть III. Человеческое познание. Пропедевтика

*В чем же значение
естественнонаучного знания для
людей ?*

Как мы видели, это знание

позволяет во многих случаях создать такие технические приспособления, которые облегчают нашу жизнь и помогают поставить под человеческий контроль некоторые стихийные природные силы. Развитие техники определило многие особенности современной цивилизации (как отношения людей с природой, так и их отношения между собой). Не зря нашу цивилизацию иногда называют технической, или технологической. Правда, сегодня стало ясно, что техническое вмешательство в дела природы имеет свои границы и за их пределами может стать опасным

для природы, а значит, и для человечества, которое является частью природы.

Знание природных законов позволяет предвидеть, прогнозировать будущие события, а это значит, позволяет направлять их развитие по нужному для человека руслу и предотвращать нежелательные явления. Правда, как мы видели, предсказание тоже имеет свои границы. Имеются такие природные процессы, прогнозировать развитие которых мы не в состоянии.

Наконец, естественнонаучное знание позволяет понять, объяснить

то, что происходит в окружающем нас мире. Потребность в понимании того, что делается вокруг, является одной из основных для человека. Способы такого понимания могут быть различными. Они могут быть мифологическими, религиозными. Они могут опираться на обычный опыт и объяснения, даваемые на основании здравого смысла. Естественнаучное знание дает такие способы понимания, осмысления, объяснения природных процессов, которые отличаются от всех других тем, что достигаются с помощью точной фиксации фактов опыта и строгих логических

рассуждений. Естествознание (наряду с математикой) — это школа критичного рационального мышления и показатель его возможностей.

3. Науки о человеке и обществе

Существуют ли законы в науках об обществе?

Уже давно люди задумались о том, нельзя ли методы, используемые в науках о природе, применить для понимания человека и отношений между людьми, т. е. общества. Нельзя ли здесь найти

такие же причинные законы, с помощью которых можно объяснять и предсказывать события? Казалось бы, ничего не мешает распространению научного метода на познание человека. Ведь человек существует так же реально, как и природные явления.

Первые относительно удачные попытки такого рода были сделаны в области изучения экономических отношений. При этом с самого начала было ясно, что когда несколько человек взаимодействуют друг с другом, в результате этого получается что-то такое, что не было присуще каждому

человеку, взятому в отдельности. Для того, чтобы играть в шахматы, необходимы два игрока. Игра в футбол предполагает уже две команды,

Раздел 2. Системы знания 225

в каждой из которых двенадцать человек. Когда вы пошли в школу, у вас возникли отношения с товарищами по классу и с учителями, что многое изменило в вашей жизни. Когда вы женились, и у вас родился ребенок, появился целый круг новых обязанностей, забот, переживаний и эмоций,

связанных с вашими внутрисемейными отношениями. То же и в сфере экономических явлений. Для того, чтобы состоялась торговая сделка, нужны отношения, по крайней мере, между двумя людьми: продавцом и покупателем. А если этих продавцов и покупателей много?

Очень трудно поставить эксперимент для того, чтобы ответить на этот вопрос. Ведь эксперимент, как мы помним, предполагает изоляцию исследуемых явлений от всех внешних воздействий. Но как можно искусственно выделить какие-то

интересующие нас экономические явления, изолировав их от всех остальных, как экономических, так и не экономических? Предложить людям «сыграть» в продавцов и покупателей, забыв на время обо всех своих других человеческих качествах, обязательствах, отношениях? Если даже кто-то согласится участвовать в такого рода эксперименте и примет предложенные правила игры, у нас нет никаких оснований думать, что поведение изучаемых людей будет естественным (слишком неестественна сама ситуация) и что мы сможем выявить действительные

законы, управляющие их поведением.

Мы однако можем использовать тот прием, о котором уже говорили. Это — прием основоположников классической механики Галилея и Ньютона: идеализация, или идеальный эксперимент. Мысленно представим себе такую ситуацию, когда существует рынок, изолированный от всяких внешних воздействий. На этом рынке все продавцы продают один и тот же товар (например, яблоки). Допустим, что на рынке имеется 10 продавцов и у каждого из них по 10 кг яблок. На рынок пришли только 5 покупателей

(других покупателей сегодня не будет). 1 кг яблок продается на этом рынке по 5 руб. Значит, для того, чтобы продавцы смогли продать все свои яблоки, они должны взять с покупателей 500 руб. ($5 \text{ руб.} \times 10 = 50 \text{ руб.}$ должен получить каждый продавец; всего продавцов 10, следовательно, все вместе они должны получить $50 \text{ руб.} \times 10 = 500 \text{ руб.}$). Но каждый из покупателей имеет в действительности только по 50 руб., т. е. все вместе они располагают только $50 \text{ руб.} \times 5 = 250 \text{ руб.}$ Это значит, что они смогут купить только половину предлагаемых яблок. Что делать

продавцам? Если они будут продолжать настаивать на начальной цене, они, естественно, смогут продать только половину яблок. Этого однако они не могут допустить, так как нераспроданные в этот день яблоки могут сгнить (на рынке нет места для их хранения), и тогда их придется просто выкинуть. Продавцы будут вынуждены снизить цену за килограмм до 2,5 руб. Тогда они смогут продать все свои яблоки. Но представьте себе, что на рынок пришло не 5, а 10 покупателей, у каждого из которых по-прежнему по 50 руб., предназначенных для покупки яблок. Ясно, что в этом

случае продавцы могут не снижать цены на яблоки, так как количество денег, имеющихся

8 Зак. 187

226 Часть III. Человеческое познание. Пропедевтика

у покупателей, равно тому количеству денег, которые продавцы хотели бы выручить за свой товар. Теперь вообразите себе, что на рынок пришло 15 покупателей. Очевидно, что в этом случае продавцы могут спокойно увеличить цену. Из нашего мысленного эксперименты мы можем сделать

следующий логичный вывод. Чем выше спрос (т. е. чем больше покупателей на один и тот же товар и чем большей суммой денег располагают эти покупатели), тем выше цена товара. Чем больше предложение (т.е. чем больше продавцов и чем больше у них товара при наличии одного и того же количества покупателей), тем ниже цена. Цена, по которой будет' продаваться товар в использованной нами идеализированной ситуации, будет определяться, таким образом, взаимоотношением между спросом и предложением (это называется в экономической науке законом

спроса и предложения).

Конечно, данный закон не описывает абсолютно точно то, что вы можете наблюдать на московских рынках, так же, как закон инерции непосредственно не описывает поведение тех тел, которые встречаются в нашем повседневном опыте. Во-первых, мы не учли возможности конкуренции между продавцами. Какой-то продавец, желая скорее распродать товар, может снизить на него цену, не дожидаясь, когда это сделают другие. Во-вторых, мы не рассматривали тот случай, когда все продавцы сговорились между собой

и для того, чтобы не снижать цену, решили выбросить в помойку нераспроданные сегодня яблоки, зато завтра продавать их по прежней цене. Возможны и иные ситуации. Но все их можно учесть и понять, если мы будем исходить из закона спроса и предложения как фиксации некоей идеальной ситуации, дающей ключ к пониманию многих других случаев рыночных отношений.

Таким же образом можно изучать и иные явления экономической жизни. Так, например, можно показать, что чем больше рабочих занято для производства одного и того же количества товаров, тем

больше будет цена этих товаров. Для того, чтобы не разориться, владелец предприятия должен продавать товары не ниже их себестоимости (т. е. той суммы денег, которую он потратил для покупки сырья, машин и для оплаты труда рабочих), а чем больше рабочих используется, тем выше будет себестоимость. В **экономической** науке сформулирован целый ряд такого рода законов рыночной экономики.

Это, конечно, не значит, что, зная эти законы, можно легко предсказывать события в этой сфере. Экономические явления, как и все другие, постоянно

подвергаются воздействию многих внешних факторов. Да и взаимоотношения между разными областями экономики довольно сложны и не до конца изучены. Тем не менее экономическая наука настолько продвинулась в своем развитии, что может делать некоторые более или менее точные прогнозы. Современные экономисты широко используют в своих теоретических построениях математические методы.

Возможно ли
проведение

экспериментов и формулирование законов в науках о человеке?

А можно ли изучать подобными
методами отдельного человека?

Человек — существо сложное.
Законы, управляющие его
действиями, очень различны.
Жизнедеятельность его организма
подчинена законам физиологии.
Изучение физиологических
процессов человека в принципе
руководствуется методами
естественных наук, так как сами
изучаемые явления в данном случае

естественны. Но вот можно ли применять научные методы для исследования процессов его психической жизни, таких, как ощущения, восприятия, переживания, эмоции, воля, мышление? Во второй половине XIX века появились ученые, попытавшиеся поставить **психологию** (науку о психической жизни человека) на экспериментальную базу. Возникли первые психологические лаборатории, сначала в Германии, затем в других странах. В 1914 г. в России был создан Психологический Институт, главной задачей которого

стало развитие экспериментальных исследований. В первые же десятилетия возникновения экспериментальной психологии был получен ряд интересных результатов. Так, например, было установлено, что существуют так называемые «пороги чувствительности». Для того, чтобы мы могли воспринять некоторый звук, его сила должна превосходить некоторую определенную величину. То же относится к восприятию световых раздражителей, к осязанию и т. д. Была найдена точная зависимость (и даже сформулирована в математической форме) между

силой воздействия на наши органы чувств того или иного раздражителя и интенсивностью ощущения, испытываемого нами в результате этого воздействия. Был обнаружен ряд интереснейших фактов, относящихся к восприятию отдельных предметов (роль движений глаз и тела в процессе восприятия, взаимодействие разных органов чувств и др). Были найдены законы возникновения, поддержания и угасания так называемых условных рефлексов, т. е. таких связей, которые закрепляются в нервной системе и часто не осознаются самим человеком, и которые объясняют тот

факт, что на воздействие одних и тех же внешних раздражителей человек непроизвольно отвечает одной и той же реакцией, т. е. одним и тем же действием. Исследовались законы запоминания и забывания и многое другое.

Ученые начали изучать поведение человека в группе, т. е. взаимодействие человека с другими с точки зрения психологических качеств. В этих исследованиях психологи стали взаимодействовать с представителями другой науки — **социологии**, которая уже давно интересовалась анализом группового поведения. Оказалось,

что можно ставить научные эксперименты и в малых **группах**, т. е. в таких, количество членов которых не очень велико. Выяснилось, что поведение людей в групповых сообществах тоже подчиняется определенным законам. Так, например, в каждой группе обязательно появится (независимо от осознанных желаний членов группы) лидер, вожак. Между разными членами группы складываются отношения большего и меньшего предпочтения. Некоторые входящие в группу

люди могут оказаться несовместимыми между собой по психологическим качествам. В этом случае кому-то придется покинуть данную группу.

Человек и свобода выбора

Однако чем ближе психологи подходили к исследованию высших психических функций человека (таких, как принятие решений, совершение поступка, сложные мыслительные процессы, тонкие эмоциональные переживания типа раскаяния, мук совести и др.), чем в

большей мере они пытались изучать такие меж-человеческие взаимодействия, которые выражаются в общении людей, в их диалоге (рассказ другому о себе, исповедь, попытка убедить другого в чем-то, понять другого, встать на его точку зрения, пережить самому то, что чувствует другой человек), тем яснее им становилось, что обычные методы экспериментального анализа не могут помочь в понимании этих явлений. И дело здесь в особенностях человека как существа, непохожего на обычные предметы научного исследования.

Как мы видели, наука изучает

всеобщие причинные зависимости, которые выражаются в форме законов. Человек как реальное существо, обладающее телом, взаимодействует с окружающим миром и подчиняется действию многих законов, как механических, физических, химических, биологических, физиологических, так и психологических и социальных. Но когда в сложной жизненной ситуации я совершаю какой-то поступок, я прекрасно понимаю, что он не был вызван какой-то внешней для меня силой, что это сделал я сам, что его источник находится «внутри» меня

самого. Есть большая разница между теми моими действиями, которые вызваны внешними причинами, и теми, которые я породил сам. Если я шел по улице, внезапно поскользнулся, упал и в своем падении задел кого-то из прохожих, то вряд ли кто-нибудь будет обвинять меня в результатах всего происшедшего. Все понимают, что мое падение было результатом внешних для меня причин и что у меня не было умысла создавать неудобства для окружающих. Но вот если я сознательно, намеренно, с вызовом задеваю всех, кто попадается мне навстречу, ясно, что

я несу полную ответственность за такого рода действия. В первом случае я не был свободен в своих действиях, а подчинялся воздействию внешних причин. Во втором случае я мог бы воздержаться от своих вызывающих действий. Я мог поступить не так, как я поступил в действительности, а иначе, т. е. обладал свободой выбора того или иного поведения. Там, где я обладаю такой свободой, я отвечаю за результаты того, что делаю. Вообще человека можно обвинять в том, что он сделал что-то или не сделал чего-то лишь в том случае, если он обладает свободой

выбора. Если он лишен такой свободы (например, если он потерял сознание, загипнотизирован, подвергся действию каких-то химических препаратов, влияющих на психику и т.д.), то разговор о вине и ответственности лишен смысла.

Раздел 2. Системы знаний 229

Причины и мотивы человеческих действий

Можно однако сказать, что в том случае, когда человек выбирает какую-то линию поведения, этот его выбор все же определен. Правда, не

внешними причинами, а внутренними мотивами: желаниями, стремлениями, целями, представлениями о том, что хорошо и что плохо, что можно и что нельзя делать, а также пониманием ситуации, в которой приходится действовать, пониманием способов достижения желаемого результата в существующих условиях. Сказанное, конечно, верно. Но все-таки мотив не есть причина. И способ, каким мотив влияет на мое поведение, отличен от того, каким образом причина определяет следствие. Мотив не предопределяет неизбежности того или иного

действия — в отличие от причины. Каковы бы ни были мои мотивы сделать то-то и то-то, я всегда сознаю, что в принципе могу поступить и иначе.

Когда исследователь изучает человека, он имеет дело с существом, обладающим свободой воли, свободой выбора. Если вы знаете привычки данного человека, его образ жизни, характер его работы, вы можете многое предсказать в его поведении. Но это предсказание будет основано не на выявлении внешних причин его поведения, а на изучении мотивов действий. При этом вы никогда не

можете быть совершенно уверены в справедливости вашего предсказания: ведь человек обладает свободой выбора и всегда может поступить так, как вы от него не ожидали. А для того, чтобы знать мотивы действий человека, нужно **понять** его, т. е. проникнуть в его **«внутренний мир»**. Это можно сделать только в том случае, если вы вступаете в разговор с человеком, если вы расспрашиваете его о нем самом. Но для того, чтобы получить правдивые ответы на вопросы, человек, с которым вы беседуете, должен доверять вам, должен быть готов делиться с вами сокровенным.

Это возможно только в том случае, если вы относитесь к человеку, о котором хотите что-то разузнать, не как к неодушевленному предмету, не как к объекту ваших различных причинных воздействий, а как к равноправному собеседнику. Если вы понимаете, что не только вы хотите что-то узнать о вашем собеседнике, но и он о вас тоже, что не только вы изучаете его, но и он вас. Иначе говоря, там, где речь идет о понимании человека в результате словесного общения, эксперимент в его классическом понимании уже невозможен. Методы наук о человеке в этом пункте начинают

существенно отличаться от методов естествознания.

Нужно сказать, что задача выявления мотивов действий стоит не только перед психологом. Эту задачу решают и историки (об этом мы будем говорить в следующем разделе), и исследователи литературы, искусства. Каков, например, был замысел Льва Толстого при создании «Войны и мира»? Побеседовать с самим Л. Толстым мы уже не можем. Но можно судить об этом замысле, изучая и само произведение (так как замысел всегда воплощается в результате), и письма, дневниковые

записи автора, его беседы с современниками, дошедшие до наших дней, и другие документы.

230 Часть III. Человеческое познание. Пропедевтика

В связи с исследованием общественных процессов возникает и следующий вопрос. Если существуют экономические законы, если можно говорить о законах, управляющих многими психическим процессами, групповым поведением, то могут ли существовать законы, которым подчинено развитие общества в целом? Иными словами, можно ли открыть законы,

определяющий переход общества с одной стадии на другую? Например, если сначала в Европе в течение многих столетий господствовали феодальные отношения, а потом они повсеместно сменились отношениями капиталистическими, то было ли это закономерным или же результатом чистой случайности? Этот интересный вопрос мы будем обсуждать в следующем разделе.

4. Историческое познание

Что такое память?

В чем отличие памяти и

ВОСПОМИНАНИЙ?

У каждого из нас есть одно важное свойство — обладание **памятью**. Без памяти не может выжить не только человек, но и ни одно живое существо вообще. Ведь необходимые связи, причинные зависимости в окружающем нас мире повторяются. Если живое существо не помнит об этой повторяемости (например, о том, что за А обязательно следует В), то оно не может правильно действовать, реагировать на меняющиеся ситуации, а значит, не может сохранить себя. При этом память в данном случае вовсе не обязательно

должна быть сознательной. Такой памятью обладает, например, наша зрительная система. Информация, поступающая от того предмета, на который мы смотрим, постоянно меняется. Если бы наша зрительная система не запоминала информацию, поступившую от предмета в те мгновения времени, которые предшествовали настоящему, мы не могли бы видеть единый целостный предмет. Вместо этого перед нашим взором был бы какой-то набор разных, не связанных друг с другом впечатлений. Когда мы смотрим на знакомый предмет, мы мгновенно узнаем его. Это значит,

что мы, не осознавая этого процесса и не отдавая себе в нем себе отчета, соотносим встретившийся предмет с тем, с которым имели дело в прошлом. Когда животное вырабатывает условный рефлекс и при появлении раздражителя А реагирует действием В, это значит, что оно запомнило связь между А и В. Назовем такого рода память, которая не предполагает деятельности сознания, «объективной». Это — память о повторяющихся в опыте ситуациях. Ею обладают все живые существа. Ее можно приписать также некоторым техническим устройствам, в

частности, компьютеру.

Но у человека есть также память другого рода. Каждый из нас помнит множество деталей своей жизни, при том таких, которые, казалось бы, не имеют никакого значения для понимания тех условий, в которых нам приходится жить и действовать сегодня. Мы помним о том, как пошли в школу, как сдавали экзамены, помним о событиях, связанных

Раздел 2. Системы знания 231

с нашими родителями, друзьями, близкими людьми. Мы с удовольствием всматриваемся в

старые фотографии, перечитываем полученные когда-то письма, слушаем рассказы родителей о тех эпизодах нашей жизни, которые не можем вспомнить сами (мы были слишком малы).

Кто Я такой?

В чем смысл этих воспоминаний? Разве в этом случае знание о прошлом тоже помогает как-то решать те проблемы, которые стоят перед нами сегодня? По-видимому, нет. Ведь сегодняшние проблемы очень непохожи на те, с которыми мы имели дело раньше, да и сами мы очень изменились. Тогда

как же объяснить эту свойственную
всем людям любовь к
воспоминаниям?

Для того, чтобы разобраться в
этом, обратим внимание на такое
интересное обстоятельство.
Представьте себе, что кто-то задает
вам вопрос: кто вы такой? Как вы
можете ответить? Очевидно, вы
скажете, что вас зовут так-то, что
ваши родители те-то и те-то люди,
работают там-то, что вы учащийся
такого-то класса такой-то школы,
что вы живете в Москве, гражданин
Российской Федерации,
интересуетесь такими-то вещами и
после окончания школы хотели бы

делать то-то. Если вы прониклись доверием к человеку, который задает вам этот вопрос, вы расскажете ему об особенностях вашего характера, о ваших склонностях и мечтах, подчеркнете ваши сильные стороны, может быть, расскажете ему что-то о ваших друзьях.

А теперь давайте поразмышляем над тем, о чем же вы рассказали для того, чтобы характеризовать себя. Картина получается удивительная. Оказывается, для того, чтобы сказать что-то о себе, я должен постоянно говорить о других людях, о моих отношениях с ними. В самом деле. Когда я называю свою фамилию, я

говоря о моей принадлежности к определенной семье, потому что моя фамилия — это фамилия моих родителей, которые получили ее от своих родителей, а те от своих и т. д. Рассказывая о своих родителях, я говорю об их отношениях ко мне, друг к другу, а также о том, где они работают, т. е. об их отношениях с другими людьми (так как «место работы» — это взаимоотношения между людьми, находящимися в определенном месте и решающими общую задачу). Мой класс и моя школа — это тоже мои отношения с другими учениками и учителями. Москва, где я живу, это не просто

определенное место на Земле и не только совокупность разных зданий и улиц, а прежде всего сообщество людей со своими радостями и заботами. Называя себя «москвичом», я считаю себя частью этого сообщества. Говоря о том, что я — гражданин России, я тем самым признаю, что принадлежу не только к тем людям, которые сегодня живут и трудятся на территории этой страны, но также к многим поколениям россиян, сменявшим друг друга на протяжении веков. Мои планы на будущее также связаны с деятельностью в составе той или иной группы людей. Мой

характер и склонности тоже выражаются в отношениях к другим.

232 Часть III. Человеческое познание. Пропедевтика

Но тогда где же я сам? Оказывается, меня самого просто нет вне моих отношений к другим. Вы можете возразить, что мое тело все-таки принадлежит только мне и никому иному, что я могу называть себя только по имени (например, «Иван»), избегая упоминания фамилии. В этом случае, можете сказать вы, я сумею выделить в себе только то, что принадлежит лично мне и не связано с моими

отношениями к другим. Однако рассуждая подобным образом, вы ошибетесь. Конечно ваше тело — это ваше тело. Но и каждое животное имеет тело, отличное от всех остальных. Между тем, животное не говорит о себе «Я». У человека же «Я» включает не только тело (хотя тело, конечно, предполагается), но прежде всего особые человеческие качества: принадлежность к разного рода сообществам, биографию, склонности, намерения, представления о том, как следует вести себя в разных ситуациях. Когда мы начинаем разбираться в том, что же представляют собой эти особые

человеческие качества, мы каждый раз обнаруживаем, что все они так или иначе предполагают наши отношения к другим людям. Ваше имя «Иван» относится не просто к вашему телу, а к человеку с особым характером, склонностями, живущему в определенном месте и в определенное время. А как только вы попытаетесь выяснить, что же имеется в виду под особыми чертами характера и склонностями, под определенным местом и временем, вы опять-таки будете вынуждены говорить о разного рода отношениях между вами и другими людьми (что касается такого места, как ваша

квартира, в которой вы живете вместе с родителями, школа и Москва, мы уже говорили об этом, а относительно времени нужно заметить, что когда речь идет о времени жизни человека, это время соотносится с местом, которое занимает эта жизнь в смене поколений людей, принадлежащих к данному народу, стране, культуре).

Почему для меня важна моя биография?

Как вы заметили из предыдущего рассуждения, для того, чтобы считать себя «Я», т. е, полноценной личностью, я должен осознавать

собственную биографию, т. е. основные эпизоды истории моей жизни. Это, действительно, оказывается абсолютно необходимым для каждого нормального человека. Если моя жизнь — это мои взаимоотношения с другими, то эти отношения оказываются невозможными, если я не могу связать в единую линию то, что происходило со мною раньше, с тем, что происходит сейчас и может случиться завтра. Представьте себе человека, который мгновенно забывает все то, что он делает и говорит, в частности, забывает о собственных обещаниях и

обязательствах. Ясно, что на такого человека ни в чем нельзя положиться. Собственно говоря, его даже нельзя считать человеком.

Писатель Чингиз Айтматов однажды пересказал древнее предание. Жестокий предводитель одного восточного племени придумал ужасную вещь. Его воины захватывали в плен молодых мальчиков и юношей и подвергали их таким пыткам, в результате которых молодые люди теряли

Раздел 2. Системы знания 233

человеческую память. То, что мы

ранее называли «объективной» памятью, т. е. памятью на уровне условных рефлексов, у них оставалось. Но эти люди совершенно забывали, откуда они, кто их родители, к какому народу и к какой культуре они принадлежат. Эти существа (их называли «манкуртами») уже не были людьми и были способны на все. Для них существовал только хозяин, который их кормил и приказы которого они слепо выполняли подобно сторожевым псам. У них не было никаких привязанностей, никаких представлений о добре и зле. Предводитель племени использовал

манкуртов в войнах с соседями. Манкурты отличались особой беспощадностью. Однажды один из них захватил в плен собственную мать, которая узнала его и попыталась напомнить о том, кто она и откуда он. Но манкурт, который ничего не помнил, жестоко расправился с собственной матерью.

Каждый из нас меняется со временем. Изменяется не только наше тело, но и наши представления о себе и других, наши вкусы и склонности, наши отношения с другими. Мы можем уехать в другой город, сменить работу, развестись и жениться снова. И все-таки мы

постоянно осознаем, что, изменяясь, мы остаемся самими собой, что существует нить преемственности, тянущаяся от маленького мальчика, который, казалось бы, совершенно непохож на нас, к нам сегодняшним. Мы сознаем, что и этот маленький мальчик, с волнением ожидавший первого школьного дня, и юноша, впервые объяснившийся в любви, и молодой муж, только что ставший отцом, и сегодняшний уважаемый ученый, отмечающий свой юбилей в кругу детей и внуков, — это один и тот же человек. Пожилой человек может осудить себя за некоторые опрометчивые поступки, которые он

сделал, будучи юношей. Но он не может отказаться от ответственности за них, заявить, что он не имеет ничего общего с этим молодым человеком, потому что стал другим. Ибо он сознает единство своей личности, а это единство невозможно без сознаваемого единства индивидуальной жизни, без образуемого воспоминаниями единства биографии.

Вспоминая о своей жизни, я утверждаю себя как единую личность, ответственную за свои поступки, за свои отношения с другими. Я с удовольствием вспоминаю о тех эпизодах своей

жизни, когда я испытывал счастье, я вспоминаю о тех ситуациях, когда сумел показать себя с лучшей стороны в сложных обстоятельствах. Такие воспоминания укрепляют веру в мои возможности, придают мне силы в жизненных неурядицах. Есть такие моменты в моей биографии, о которых я хотел бы забыть, потому что вел себя в это время далеко не лучшим образом. Тем не менее я помню и об этом — не для того, чтобы беречь душу, а чтобы не повторять старых ошибок.

Если «Я» — это мои взаимоотношения с другими, то эти взаимоотношения не

ограничиваются тем, что происходит здесь и теперь, а включают все время моей сознательной жизни. Поэтому без памяти об истории этого «Я», не существует и само «Я». Недаром провалы в памяти или потеря знаний о каких-то важных эпизодах жизни человека всегда воспринимаются как величайшая трагедия.

234 Часть III. Человеческое познание. Пропедевтика

После некоторых черепно-мозговых травм у человека может возникнуть потеря памяти. Пока

память не восстановлена, человек не может чувствовать себя полноценным.

В истории медицины зафиксированы факты так называемого раздвоения личности (раньше эти факты были единичными, а сегодня в некоторых странах, например, в США, они насчитываются тысячами). При раздвоении личности в одном теле живут две разные человеческие личности со своими особенностями, привычками, представлениями. Каждая из этих личностей не знает о существовании другой и не помнит ничего о том, что сделала другая.

Один и тот же человек выступает то как одна, то как другая личность. Единой личности с непрерывной биографией и воспоминаниями в этом случае не существует. Это тяжелое заболевание, от которого человек тяжело страдает. Вылечить его бывает довольно сложно.

Наконец, я хотел бы напомнить об известных вам фактах, когда провалов памяти нет, но утрачены знания о важных эпизодах биографии, относящимся к первым годам жизни, когда маленький человек еще не обладает сознательной памятью. О том, как, где и при каких обстоятельствах мы

родились, мы узнаем от других людей, обычно от наших родителей. Мы не можем проверить эту информацию при помощи нашего сознательного опыта, но обычно воспринимаем ее с доверием, как и некоторые другие сведения, которые получаем от других. Знание этих эпизодов нашей жизни весьма важно для каждого из нас, так как это — начальные звенья нашей биографии, осознание которой является, как мы видели, неотъемлемой частью нашего «Я». Известно множество случаев, когда дети теряли своих родителей в возрасте до двух лет (особенно много таких случаев было

во время последней войны). Многие из этих детей были усыновлены, вырастали, женились, получали хорошую работу и вообще жили вполне благополучно. До тех пор, пока не узнавали, что их подлинные родители неизвестны, так же, как неизвестно их настоящее время и место рождения (иногда они попадали во время войны в другие страны). Узнав об этом, эти люди обычно теряли покой и начинали бурные поиски своих настоящих родителей и места своего рождения. Иногда это удавалось, хотя далеко не всегда. Во всяком случае, человек, не знающий, кто его родители и

«откуда» он, к какому сообществу он принадлежал при рождении, не знает до конца, «кто он», а значит, не может чувствовать себя полноценным человеком.

История личности и история страны

Осознание истории своей жизни, память о своем прошлом является, таким образом, неотъемлемой частью сознания человеком своего «Я», своей личности. Чем лучше я осмысливаю мою жизнь, тем тоньше, осмысленней мои отношения с другими.

Но в принципе то же самое

можно сказать о прошлом народа, страны, культуры. Если принадлежность к России, к ее культуре, тради-

Раздел 2. Системы знания 235

циям — это неотъемлемая часть моей личности, то ответ на вопрос «кто я» предполагает интерес к истории этой страны. Так же, как я невозможен без знания собственной истории, нельзя понять Россию, своеобразие ее культуры, ее место в мире, ее судьбу без знания ее истории. Последняя переплетается с историей других стран и регионов,

она непонятна, если нет понимания всемирной истории. Так, историческое знание оказывается важной составляющей частью личности. Каждый человек, осознающий свою принадлежность к данному народу, имеет то или иное представление о его истории. Это представление может быть неполным, в чем-то не точным, но оно обязательно должно быть, так как другого способа осознания своеобразия данного народа, его культуры, кроме как через понимание истории, не существует. Чем более развитой является личность, тем сильнее ее интерес к

истории. Так же, как личность не может существовать без памяти о своем прошлом, без знания истории своей жизни, народ, нация, страна не могут существовать без исторической памяти, без изучения своего прошлого, без бережного отношения к своим историческим традициям.

Но как возможно историческое знание? Как только мы начинаем размышлять об этом, мы сразу же обнаруживаем, что это знание имеет такие особенности, которые сильно отличают его от других видов знания.

Историческое знание как знание о том, чего уже нет

В науках о природе и обществе мы стремимся найти всеобщие законы, которые действуют всегда и, в частности, **теперь**. Знание, которое я добываю в эксперименте, относится к процессам, совершающимся в сам момент экспериментирования, т. е. в **настоящее** время. Между тем, в историческом познании я пытаюсь постичь то, чего уже нет, то, что ушло в **прошлое**. Как можно знать о

прошлом? Очевидно, я не могу в него перенестись (рассказы о «машине времени», с помощью которой можно путешествовать в прошлое и будущее — это чистейшая фантазия, невозможная в нашем мире, в котором время течет из прошлого в будущее и в котором возвраты того, что было, невозможны). Так как я живу в настоящее время, остается предположить, что я каким-то образом могу судить о прошлом на основе тех знаний, которые имею сейчас. Так оно и есть.

О прошлом можно судить на основе изучения его «следов» в

настоящем, т. е. тех предметов, которые возникли давно, но не исчезли вместе с прошлым, а дошли до нашего времени. Это могут быть разного рода сооружения (например, египетские пирамиды, Кремль, Новодевичий монастырь, храм Парфенон в Афинах), предметы, использовавшиеся в различных видах деятельности (остатки посуды, топоров, ножей, наконечники стрел, воинские доспехи и др.), предметы религиозного поклонения и произведения искусства (иконы, скульптуры, портреты, украшения и т.д.), деловые документы

предварительно (допустим, вы иностранец, впервые приехали в нашу страну и практически ничего о ней не знаете), вы, конечно, не сможете не восхититься красотой этого сооружения, вы, наверное, догадаетесь, что Кремль не мог быть построен в наше время и что он как-то связан с историей России. Однако никаких знаний об истории из простого созерцания Кремля вы не получите. Если вы возьмете воспоминания какого-нибудь интересного человека, вы найдете в них описание некоторых исторических событий, рассказ о том, какую роль в них играли те или

иные люди и, в частности, сам автор воспоминаний. Однако как бы интересны не были те или иные воспоминания, они не обязательно сообщат вам действительное историческое знание, т. е. знание о том, что на самом деле было в прошлом. Это объясняется действием двух причин.

**Можно ли знать
о прошлом на
основании того,
что существует
в настоящем**

Первая из них связана со

свойствами человеческой памяти.

Оказывается, мы можем невольно ошибаться в наших воспоминаниях. Ведь когда мы вспоминаем что-то, мы судим о прошлом с помощью тех образов, представлений, которые мы сейчас имеем в сознании. И мы можем перепутать время, к которому относится то или иное событие, мы можем приписать действия или слова одного человека другому. Бывают даже случаи, когда мы можем, не сознавая этого, выдумать, сочинить некоторые факты, которых в действительности вообще не было. Один известный психолог часто вспоминал о событии, которое

случилось, когда ему было всего лишь три года и которое произвело на него очень сильное впечатление. Хотя он был в это время очень маленьким, он хорошо помнил все детали того, что случилось. Он гулял со своей няней. Вдруг появились два человека, которые хотели отнять его у няни. Няня вступила в борьбу с этими людьми и защитила ребенка. Психолог часто рассказывал об этом эпизоде, желая иллюстрировать свою идею о том, что ребенок может помнить об очень ранних событиях своей жизни. При этом само это событие очень ярко представлялось его сознанию, он как бы видел все

его детали. И вот однажды пожилая женщина, которая когда-то была его няней, призналась, что она в свое время сочинила всю эту историю для того, чтобы убедить родителей ребенка в своей незаменимости (родители начали сомневаться в ее добросовестности и хотели ее уволить). Рассказ няни произвел впечатление на родителей, они ей поверили. После этого и родители ребенка, и няня много раз повторяли эту

Раздел 2. Системы знания 237

историю. Она так глубоко

запечатлелась в сознании ребенка, что он сам начал как бы «видеть» то, что якобы произошло с ним и глубоко уверился в реальности этого воспоминания. Вобщем то, что мы наблюдали сами в прошлом и то, что мы слышали от других, имеет свойство смешиваться в наших воспоминаниях. Поэтому случаи «ложной памяти» (воспоминания о том, чего не было) не являются редкостью. Об этом следует помнить, когда мы покупаем очередную книгу воспоминаний о нашем недавнем прошлом, которые сегодня наводняют наш книжный рынок.

Есть и вторая причина того, почему исторические свидетельства бывают ложными. Дело в том, что история может сознательно фальсифицироваться. Как мы видели, историческое знание играет важную практическую роль. Мы оцениваем человека по его биографии. Его обязательства по отношению к другим людям и претензии к ним связаны с историей его отношений с ними. Точно так же отношения данной страны с другими, их взаимные претензии и обязательства связаны с историей, с ее конкретными эпизодами. Самосознание данной нации

(гордость за достижения и боль от полученных унижений) тоже связано с тем, что имело место в прошлом. Поэтому неудивительно, что находятся люди, которые, ложным образом понимая интересы своей страны, или исходя из интересов какой-то группы людей или из своих собственных эгоистических интересов, считают, что во имя этих интересов можно делать все, включая фальсификацию, подделку исторических документов.

В конце XVIII столетия в Шотландии обнаружили тексты великого поэта, который жил задолго до этого, но не был известен при

жизни. Его звали Оссиан. Стихи его были просто великолепны. Сразу же вышло несколько изданий его произведений. Критики, специалисты по литературе начали изучать его творчество, писать о нем. А спустя какое-то время один из живших в это время шотландских поэтов, сознался, что он сочинил все эти стихи и приписал их выдуманному Оссиану. Этот поэт хотел возвеличить прошлую культуру своей страны, которая незадолго до этого была завоевана Англией. На нашем книжном рынке сейчас много разного рода воспоминаний и исторических записок, которые

являются простой фальсификацией (воспоминания о встречах со Сталиным людей, которые никогда не видели его в глаза, мнимые записки Гитлера, подделанные письма Геббельса и т.д.).

Ни нормальный человек, ни страна, ни культура не могут жить на основе ложной памяти и выдуманной истории. Но в этой связи возникает вопрос: а можно ли в принципе отличить истинную историческую память от ложной? Где у нас доказательства того, что все дошедшие до нас свидетельства о прошлом не были написаны в более позднее время и не были

сфабрикованы? Однажды один философ всерьез утверждал, что у нас нет никаких доказательств того, что история античной Греции и Рима действительно имела место. Ведь о ней мы судим на основании произведений греческих и римских историков, а также остатков античности в виде храмов, памятников и произведений искусства. Однако тексты античных авторов дошли до нас в рукописях, переписанных

L

238 Часть III. Человеческое познание. Пропедевтика

средневековыми монахами. Где у нас гарантии того, что эти монахи просто не сочинили все эти тексты и не придумали события, которых в действительности не существовало? Что касается выкопанных из земли статуй, то и они могут быть

подделкой (такие случаи известны). Сохранившиеся здания или их остатки — это, конечно, факт, но откуда известно, что они связаны с теми историческими событиями античности, о которых сообщают рукописи?

Такую позицию, разумеется, нельзя принять. Дело в том, что современная историческая наука располагает совершенно объективными методами определения времени создания тех или иных предметов старины, времени написания рукописей (используя, в частности некоторые технические приемы современной

физики, позволяющей точно определять возраст любого предмета на основе изучения некоторых атомных процессов). Факты прошлого не даны непосредственно в нашем современном опыте. Их нужно устанавливать. Историческая наука умеет это делать, сравнивая различные свидетельства, сопоставляя их показания с тем, что содержится в иных документах, относящихся к данному времени, с тем, что запечатлено в других предметах: соборах, портретах, статуях, предметах быта и т. д. Историки накопили большой опыт такого рода исследований.

Так, например, если о каком-то событии рассказывает только один очевидец, а все остальные авторы исторических свидетельств, жившие в это время, даже не упоминают об этом факте, это значит, что скорее всего данного события в действительности не было. Если же о каком-то факте сообщают все современники, у нас есть серьезные основания считать, что он действительно имел место. Свидетельства, содержащиеся в разного рода деловых документах (докладных записках, донесениях, протоколах заседаний, государственных распоряжениях,

указах, законодательных актах, описях имущества, переписях населения и т. д.) заслуживают большего доверия, чем воспоминания. Дело в том, что всякий деловой документ пишется не в расчете на потомков, а для современников, и должен быть максимально точным, так как связан с исполнительской деятельностью и поэтому не может допускать искажения фактов и всякого рода кривотолков. Воспоминания тоже могут использоваться в качестве исторических источников, но только в том случае, если сопоставляются с другими источниками. Предметы

житейского обихода (остатки орудий труда, жилищ, кухонной утвари и т. д.) могут многое рассказать об образе жизни людей. Так, например, если мы нашли в раскопках остатки сохи, это значит, что люди, жившие на данном месте много столетий тому назад (когда именно, можно определить, изучая эти остатки методом радиоуглеродного анализа) занимались земледелием, что говорит об уровне развития их экономики (в ранние периоды истории люди занимались только охотой и рыбной ловлей). Из этого факта можно сделать ряд других выводов, в частности, о том, что эти

люди не могли быть кочевниками, а должны были вести оседлый образ жизни, так как нельзя заниматься земледелием, постоянно передвигаясь с места на место, что

Раздел 2. Системы знания 239

они имели достаточно продовольствия для того, чтобы содержать рабочий скот и т. д. Изучая какое-то здание, историк может примерно определить, когда оно было построено и к культуре какого народа относится, потому что историку известно, что определенный тип архитектуры

характерен для такого-то периода и для такой-то культуры и региона. Если, изучая это здание, историк обнаружит на нем какие-то изображения, он может сделать дальнейшие выводы о том, с деятельностью каких исторических личностей связаны его постройка и использование.

Как устанавливаются факты прошлого

Таким образом, историк стремится прежде всего точно установить и датировать **исторические факты**. Он делает это, изучая другие факты, данные

ему в современном опыте (разного рода предметы и тексты), сопоставляя эти факты и делая на основе этих сопоставлений логические выводы относительно прошлого. Большую роль в логических рассуждениях историка играет **гипотеза**. Гипотеза — это предположение о чем-то. Если гипотеза подтверждается фактами, она принимается, если не подтверждается, отбрасывается. Гипотезы используются во всех науках. В естественных науках — это прежде всего гипотезы о законах. Если мое предположение (гипотеза) о том или ином законе

подтверждается в эксперименте, значит, оно было правильным. В этом случае гипотеза превращается в знание. Историк выдвигает гипотезы о существовании тех или иных исторических фактов.

Приведем пример такой гипотезы. На протяжении веков российские историки исходили из мнения о том, что грамотными людьми в древней Руси были в основном представители духовенства, а также отчасти правящих классов (князья и бояре) и что все остальное население было сплошь неграмотным. Но вот современный российский историк

В.Л.Янин усомнился в справедливости этого мнения. Он исходил из того, что развитие торговли предполагает умение считать и писать (хотя бы для того, чтобы записывать расходы, писать долговые и прочие обязательства, связанные с коммерческой деятельностью). Поэтому, если на территории древней Руси существовали торговые центры, в деятельности которых были заняты более или менее значительные группы населения, эти люди должны были быть грамотными. В древней Руси, действительно, были такие центры. Одним из них был Новгород.

Значит, предположил В.Л.Янин, с помощью раскопок на территории древнего Новгорода можно будет найти какие-то предметы, свидетельствующие о грамотности довольно широких слоев городского населения. Он организовал такие раскопки. В результате было найдено множество записей различного характера (включая даже любовные письма), сделанных на коре березы, бересте (эти записи получили название «берестяных грамот»). Гипотеза В. Л. Янина подтвердилась. Были обнаружены до этого неизвестные исторические факты.

Все ли факты прошлого можно твердо установить?

Есть множество твердо установленных исторических фактов, относительно подлинности которых не может быть никаких сомнений. Никто, например, не будет сомневаться в том, что 14 декабря 1825 г. в Санкт-Петербурге произошло восстание декабристов, что крепостное право в России было отменено в 1861 г. указом императора Александра II, что в

1917 г. в нашей стране власть перешла к партии большевиков под руководством Ленина или в том, что в 1941—1945 гг. Советский Союз вел войну с фашистской Германией.

Мы можем предполагать, что было множество важных исторических событий, о существовании которых мы ничего не знаем, а, возможно, не узнаем никогда. Причины этого могут быть различны. Что касается событий глубокой древности, то узнать о них часто трудно, а иногда и невозможно по той простой причине, что о них сохранилось очень мало свидетельств, а иной раз вообще эти

свидетельства отсутствуют. Так, например, мы практически ничего не знаем о наших далеких предках — первых славянских поселенцах на берегах Днепра. Мы не знаем, откуда они пришли в эти места, где жили раньше. Как это ни странно, мы иногда ничего не знаем также о событиях, происходивших совсем недавно. В данном случае это объясняется заинтересованностью некоторых людей в том, чтобы никто ничего не узнал об определенных событиях. Люди, которые несли ответственность за эти события, постарались уничтожить все документы, помогающие узнать о

том, что в действительности произошло.

Бывают также случаи, и их немало в работе историка, когда нет твердой уверенности в существовании каких-то фактов. Так, например, официально было объявлено, что российский император Александр I внезапно умер в 1825 г. в Таганроге в результате заражения. Бесспорный факт состоит в том, что после этого Александр I не был более императором России. Но следует ли из этого, что он действительно умер в это время? Хотя большинство историков согласны с официальной

версией смерти императора, некоторые из них считают, что в действительности Александр I не умер, а фактически отрекся от престола, сменил имя и еще долго жил в Сибири под видом другого человека. В качестве обоснования своей гипотезы эти историки ссылаются на некоторые странные обстоятельства его смерти и похорон (внезапная смерть человека, который был молод и вполне здоров перед этим, похороны в закрытом гробу, так что нельзя было видеть лица покойного, появление под видом мещанина в Сибири человека, образ жизни которого

свидетельствовал об его очень знатном происхождении, некоторые рассказы, передававшиеся из поколения в поколение членами российской императорской семьи вплоть до 1917 г. и некоторые другие факты). Конечно, все эти факты недостаточны для обоснования справедливости гипотезы о том, что в действительности Александр I не умер в 1825 г. Однако они заставляют нас все же усомниться в бесспорности факта его смерти в это время. Нужно сказать, что таких сомнительных фактов довольно много даже в совсем недавней

истории, особенно в истории нашей страны после 1917 г. Объясняется это тем, что многие люди были заинтересованы в сокрытии или даже уничтожении свидетельств, говорящих об их неблаговидной деятельности. Правда, после 1991 г., когда были открыты архивы, доступ в которые историку был ранее запрещен, ситуация изменилась. Многие факты, бывшие до этого сомнительными, могут быть теперь установлены точно. Итак, первая отличительная особенность исторического знания состоит в том, что оно имеет дело не с настоящим, а с прошлым, пытается на основе

того, что есть (настоящее) познать то, чего более не существует (прошое). Эта особенность определяет необходимость специальной, нередко довольно сложной работы историка по установлению фактов, по выяснению того, что же было на самом деле (такой проблемы не существует в других науках, имеющих дело с такими фактами, которые даны исследователю в современном опыте). Но существует и еще одна важная особенность исторического познания, делающая его очень непохожим на все иные виды научной деятельности. Дело в том,

что выявление исторических фактов, выяснение связей между ними, рассказ о том, что случилось там-то в такое-то время, и есть главнейшая задача историка. Для наук о природе и обществе главное состоит в нахождении всеобщих законов, в обнаружении логических связей между законами и в формулировании теории. Факты служат для подтверждения или опровержения определенных предположений относительно законов и теорий. Правда, подтвержденные теории используются для объяснения и предсказания конкретных фактов. Но в данном случае речь идет именно об

использовании результатов научной деятельности, которая имеет дело с всеобщим знанием. Совсем иная задача стоит перед историком. Выявление фактов в их индивидуальности и в их неповторимой связи — это и есть то, ради чего он предпринимает свои изыскания. Так же, как индивидуальна жизненная история каждого из нас, индивидуальна история каждой страны, каждого народа, каждой культуры.

**Все ли факты прошлого
являются
историческими?**

Попробуем поразмышлять над тем, что же следует из этого обстоятельства.

Обратим внимание на то, что даже если историк решил непростую задачу по установлению подлинности имевших место в истории фактов (эту проблему мы только что обсуждали), перед ним возникают другие проблемы. Первая из них: какие факты считать историческими, иными словами, какие события, случившиеся в прошлом, заслуживают того, чтобы рассказать о них в историческом повествовании?

В жизни каждого из нас имеет

место великое множество различных событий. Однако огромное большинство из них мы забываем вскоре после того, как они происходят. Мы помним только о том, что является для нас значимым, что глубоко затронуло нас, повлияло на наши отношения с другими. Так же и в истории страны, народа, государства. Отнюдь

242 Часть III. Человеческое познание. Пропедевтика

не все, что было в прошлом, является существенным для истории. То, что 12 апреля 1961 г. Юрий Гагарин впервые совершил полет в космос —

это, бесспорно, важный факт и в истории нашей страны, и в истории человечества. А вот тот факт, что я в этот день ходил в прачечную и долго стоял там в очереди, историческим не является. Когда историк пишет историю, он из всего множества имевшихся в прошлом фактов отбирает только те, которые считает историческими. Нужно сказать, что эта задача не так проста, как кажется на первый взгляд. В отношении, многих событий все согласны, что они заслуживают внимания историка. Это касается всего того, что явным образом повлияло на судьбу народа, страны, государства:

войны, действия полководцев, крупных политических деятелей, основателей религий, выдающихся художников, писателей, философов, ученых. В отношении других событий между историками нет полного согласия относительно того, считать ли их историческими. Так, например, в конце прошлого века под влиянием идей Карла Маркса многие историки пришли к выводу о том, что те события, которые они до этого совершенно игнорировали, в действительности оказывают огромное влияние на ход истории. Речь идет о событиях в экономической сфере: о развитии

промышленности, торговли, банковского дела, взаимоотношений работодателей и наемных рабочих и т. д. Эти события, большинство из которых является результатом деятельности не отдельных личностей, а коллективов (внедрение новых технических изобретений, организация промышленных компаний, появление новых банков, создание профсоюзов, крупные забастовки, договоры между предпринимателями и профсоюзами, принципиально меняющие условия труда и т.д.) с точки зрения этих историков отнюдь не менее исторически важны, чем действия

политиков и полководцев. Другие историки с ними не соглашались. Ясно, что история одной и той же страны (скажем, России), написанная представителями разных точек зрения на то, что считать существенным, будет разной, так как в качестве исторических будут отбираться разные факты.

Существует и еще одна проблема, связанная с отбором фактов. Если мы согласились с тем, что такие-то факты действительно являются историческими, то для их понимания мы должны описать также и те факты, которые существенно связаны с ними.

Например, если для нас бесспорно, что Наполеон был исторической личностью и что его действия серьезно повлияли на историю Европы в XIX столетии, то факты, связанные с его жизнью, безусловно, заслуживают внимания историка. Так, например, факты, относящиеся к детству Наполеона на Корсике, к его учебе в военном училище, т. е. к тому периоду его жизни, когда он не был известным деятелем, исторически важны, потому что повлияли на его характер, на становление его личности, а личные особенности Наполеона проявлялись в его

действиях великого полководца и крупного политика. Вместе с тем, описывая жизнь Наполеона, историк не будет рассказывать о том, какая погода была каждый день на протяжении этой жизни, о том, что Наполеон ежедневно ел на завтрак, обед и ужин, как

Раздел 2. Системы знания 243

он повседневно чувствовал себя. Возможно, все эти факты были важны для самого Наполеона, пока он был жив, но исторического значения они не имеют. Но вот историк обнаруживает факт, что в

день битвы под Ватерлоо (18 июня 1815 г.) у Наполеона был насморк. Считать ли этот факт историческим? Все зависит от нашего понимания связи событий. Некоторые историки придерживаются мнения, что именно насморк повлиял на самочувствие Наполеона во время битвы, что предопределило скованность его действий и в конечном счете привело к проигрышу сражения. Поражение Наполеона под Ватерлоо означало окончательную гибель его империи и начало нового периода в истории Европы. Если эти историки правы, то факт насморка у Наполеона в день

битвы под Ватерлоо — это важный исторический факт. Другие же историки считают, что поражение французской армии в этот день было вызвано совсем другими причинами. Ясно, что для них насморк Наполеона не заслуживает никакого упоминания в рассказе о том, что случилось 18 июня 1815 г. под Ватерлоо.

Как возможно
понимание
и объяснение
исторического прошлого

Обсуждая вопрос об отборе

фактов историком, мы пришли к другой важной проблеме, которая стоит перед историческим знанием. Это — проблема понимания связи между событиями. Ведь историческое повествование — это не просто изложение следования одних событий за другими, а всегда попытка понять их зависимость друг от друга, ответить на вопрос, почему произошло то-то и то-то. Представьте себе историка, который, рассказывает о каком-то историческом периоде в такой манере: сначала исторический деятель А выступил с такой-то речью там-то, потом поехал туда-то, потом

сделал то-то, затем началась война между его страной и соседней, политик А поехал в такой-то город, потом в другой и т. д. Вы скажете, что это не история, а какой-то бессвязный и бессмысленный набор фактов. И будете совершенно правы. Ибо настоящий историк всегда пытается понять и объяснить прошлое (так же, как мы пытаемся понять и объяснить собственное прошлое).

Понимание и объяснение прошлого возможно лишь при ответе на вопрос «почему». Почему Наполеон, лишившись империи в 1813 г., не примирился с этим, а

второй раз высадился во Франции и снова стал императором? Почему Николай I всячески противился отмене крепостного права в России, а его сын Александр II сделал это? Почему возникла 1-я мировая война? Почему распался Советский Союз в декабре 1991 г.? Исторический текст состоит из попыток ответов на многочисленные «почему», в которых можно выделить два рода. Одни «почему» связаны с причинными связями событий. Например, извержение Везувия было причиной гибели городов Помпеи и Геркулунума в древнем Риме. Другие «почему» относятся к реализации

целей, желаний тех или иных исторических деятелей (или, как говорят, связаны с мотивами их действий).

244 Часть III. Человеческое познание, Пропедевтика

Например, Наполеон высадился с острова Эльбы во Францию в 1813 г. потому, что был честолюбив и не мог примириться с потерей французского трона, потому что считал свое правление благотельным для страны, потому что с его точки зрения обстановка была благоприятной для успеха его операции. В некоторых случаях

найти причины тех или иных событий и мотивы тех или иных действий относительно легко, они почти очевидны. Обратимся к вышеприведенным примерам. Причинная связь между извержением Везувия и гибелью двух городов древнего Рима совершенно ясна: мы знаем из нашего опыта, что вытекающая из кратера вулкана лава сжигает все на своем пути. Что касается мотивов действий Наполеона, то обнаружить их несколько сложнее, хотя и не слишком сложно в данном случае. Хотя сам Наполеон не рассказал полностью обо всем, чем он

руководствовался, когда предпринял высадку во Францию с о. Эльбы, зная его характер и зная, что именно он сделал, можно с большой степенью правдоподобия судить о мотивах его действий (как мы можем судить о мотивах действий хорошо знакомого нам человека даже в том случае, если он не говорит о них). В других случаях понять причины и мотивы бывает нелегко. В чем, например, причины первой мировой войны? По этому вопросу среди историков существуют разные мнения. Одни считают, что все дело в политическом соперничестве между Германией и Францией, в которое

затем были втянуты Англия и Россия. Другие думают, что причины нужно искать в экономических противоречиях крупнейших держав капиталистического мира. Третьи полагают, что война возникла в результате случайного совпадения разного рода событий, не имеющих между собой глубокой внутренней связи, включая просчеты политиков, неправильное понимание намерений правительств других государств и т. д. Ясно, что в зависимости от того или иного понимания причинной связи событий, история начала первой мировой войны будет написана по-разному, главными

будут считаться разные факты, а одни и те же факты будут получать различную оценку. Нередко бывает нелегко понять мотивы действий того или иного исторического лица. По этому поводу историк может высказывать разные догадки, строить гипотезы. Убедительно обосновать одну гипотезу и показать, почему все остальные должны быть отвергнуты, не всегда представляется возможным. Так, например, известно, что перед началом войны с Германией Сталин получал информацию от нескольких лиц (включая известного советского разведчика Рихарда Зорге) о том, что

немецкие фашисты вторгнутся в СССР 22 июня 1941 г. Сталин однако не поверил этой информации. Почему? Историки строят разные гипотезы относительно мотивов, которыми он руководствовался. Однако нельзя сказать, что какая-то одна из этих гипотез явно превосходит все остальные по степени своей убедительности.

Почему история постоянно переписывается?

Выяснение связи между событиями прошлого имеет отношение к еще одной

своеобразной особенностями
исторического познания. Дело в том,

Раздел 2. Системы знания 245

что историки постоянно
переоценивают прошлое и
переписывают историю. Казалось
бы, если какие-то события уже
описаны, зачем к ним возвращаться
снова и снова? Зачем, например,
снова писать об истории России
начала нашего столетия, если об
этом написано уже множество книг?
Для того, чтобы понять эту
особенность исторического знания,
обратимся к такому примеру. Вы
пришли в музей и хотите

внимательно рассмотреть картину, о которой вы много слышали. Вы решили, что для того, чтобы не пропустить в картине ни одной детали, нужно подойти к ней как можно ближе. Вы вплотную приблизились к полотну и вдруг поняли, что не видите изображения. Вместо этого перед вашими глазами только набор цветowych мазков. Вы отошли от картины на небольшое расстояние. Теперь вы уже видите, как разные мазки складываются в образы отдельных фигур, предметов. Но картину в целом вы все еще не видите. И только когда вы отойдете на большее расстояние, вы начинаете

видеть отношения между
отдельными предметами и
фигурами, изображенными на
полотне, вы начинаете понимать
связи между ними и постигать смысл
всей картины. Наша жизненная
память обладает тем же свойством. С
высоты нашего возраста мы иначе
начинаем оценивать многие события
прошлой жизни, начинаем понимать
незначительность, эфемерность того,
что раньше казалось очень важным,
и наоборот, глубокий смысл тех
событий, которых мы раньше почти
не замечали. Течение времени
помогает нам «отодвинуться» от
событий прошлого на определенную

дистанцию и увидеть, выявить в них те связи, которых мы не могли заметить раньше. То же самое происходит при осмыслении истории. Время не только выявляет новые связи, отношения между событиями, но и нередко заставляет нас иначе видеть значение тех или иных фактов прошлого. К тому же меняются и наши общие представления о человеке и обществе. И в свете этих новых представлений мы начинаем видеть в прошлом то, чего не видели раньше. Недаром говорят, что современники не могут понять подлинного значения того, что происходит у них

на глазах.

Когда в октябре 1917 г. власть в Петрограде перешла в руки большевиков, большинство современников этого события и в России, и за рубежом восприняли его как нечто временное и незначительное, как эпизод в борьбе за власть между разными политическими группировками в стране, истощенной участием в мировой войне и скатившейся к политической анархии (об этом можно прочитать в газетных сообщениях того времени, в дневниках, письмах). Специалисты в области политики предсказывали,

что эта власть не продержится и нескольких дней. Сегодня мы знаем, что октябрьский переворот 1917 г. в России был началом длительного периода в истории нашей страны, серьезно изменившего и саму страну, и ситуацию во всем мире, оказавшего огромное влияние на мировую историю XX века. До недавних пор в книгах наших историков, посвященных России начала века, много внимания уделялось рассказу о съездах большевистской партии, о том, какие вопросы рассматривались на этих съездах, какие шли дискуссии, какие решения принимались. А вот о

деятельности Столыпина, который был премьер-министром

246 Часть III. Человеческое познание. Пропедевтика

России в 1906—1911 гг., не говорилось практически ничего, кроме того, что он был реакционером и всячески пытался помешать революции в стране. Его действия рассматривались как исторически малозначительные, как то, что не могло предотвратить неизбежного движения страны к социалистической революции. Сегодня мы видим, что Столыпин был в действительности крупной

фигурой российской истории, что он понял некоторые проблемы, которые мешали экономическому и социальному развитию страны и пытался по-своему их решать, хотя и не смог осуществить свои реформы. Мы видим также, что деятельность партии большевиков до революции практически не оказывала реального влияния на те процессы, которые происходили в это время в российском обществе.

Можно ли отыскать в истории общие законы?

Может однако возникнуть следующий вопрос. А нельзя ли на

основе знания исторических фактов попытаться найти в истории некоторые **общие законы**, как это делают все остальные науки? В этом случае историк мог бы использовать те способы объяснения и понимания процессов, к которым прибегают все остальные науки, когда они с помощью законов объясняют и предсказывают конкретные события. В этом случае история приобрела бы некий твердый фундамент и была бы ближе к другим наукам.

Многие историки и философы отрицают возможность нахождения общих законов в истории, ссылаясь на то, что закон предполагает

наличие повторяемости, а исторические факты слишком разнообразны. Однако некоторые мыслители считали и считают, что в принципе можно найти такие общие законы, хотя сделать это очень нелегко. Они подчеркивают, что для этого нужно не просто обобщать те факты, которые даны как бы на поверхности исторического движения, а проникнуть в «суть» этого процесса, в его основу, которая не осознается самими участниками. Галилей и Ньютон показали, что подлинная, реальная сущность механического движения отличается от того, что наблюдается

непосредственно в нашем обычном опыте. Можно по аналогии предполагать, что и в истории действуют такие силы, которые прямо, непосредственно не видны. Люди думают, что они и только они творят историю. В действительности они творят историю лишь постольку, поскольку как бы через них, через их поступки действуют некие безличные законы, о которых участники истории не имеют ни малейшего представления.

Одним из первых мыслителей, которые пытались научно сформулировать законы исторического процесса и на этой

основе предложить основу для объяснения событий прошлого и предсказания будущего, был Карл Маркс. Согласно его концепции, в основе исторического процесса лежит экономическое развитие, развитие производительных сил (прежде всего техники) и производственных отношений (прежде всего отношений собственности). Маркс считал, что, зная законы этого развития, можно

Раздел 2. Системы знания 247

объяснить такие исторические факты всемирного значения, как переход человечества от

первобытно-общинного строя к рабовладельческому обществу, а от него к феодализму и затем к капитализму. Используя эти законы, Маркс предсказывал неизбежность перехода от капитализма к социалистическому обществу с иными отношениями собственности и новыми возможностями для технического прогресса. Нужно сказать, что марксизм впервые обратил внимание на роль экономики в социальной жизни и сильно повлиял на современную историческую науку (так называемая «экономическая история» получила толчок для своего развития именно

под влиянием идей Маркса). Теория Маркса неплохо объясняла многие факты истории капитализма в Западной Европе вплоть до начала XX столетия. Однако у этой теории сразу же возникли серьезные трудности в понимании процессов в докапиталистических обществах. Дело в том, что в этих общественных системах экономика как раз не играет определяющей роли. Наконец, прогноз Маркса о неизбежности перехода стран с развитой капиталистической экономикой к социализму путем социальной революции и диктатуры пролетариата не подтвердился

развитием событий в XX веке.

Другой социальный мыслитель и историк Макс Вебер считал, что на серьезные исторические перемены прежде всего оказывают влияние изменения в религиозных представлениях людей о них самих, об их отношении к Богу, миру, природе, об их правах и обязанностях. Вебер пытался показать, что возникновение западноевропейского капитализма связано с появлением религии протестантизма. Протестантизм учит, что богатство, нажитое не путем разбоя, а праведным трудом, является богоугодным, что человек

должен полагаться прежде всего на себя, на свою энергию и предприимчивость, что религиозно оправданным является такое использование капитала, когда он не транжируется, а вкладывается в дело. Люди, усвоившие религиозные предписания протестантизма, стали вести себя в соответствии с ними, не задумываясь о том, что из всего этого получится. Получилось же капиталистическое общество. Теория Вебера хорошо объясняет некоторые эпизоды истории капитализма в Европе. Но и она не может объяснить некоторые другие факты, особенно в неевропейских

обществах.

Наш современник и соотечественник, выдающийся специалист в области истории и географии Лев Гумилев не так давно предложил еще одну общую теорию исторического процесса. Согласно Гумилеву, главными в истории являются те процессы, которые как бы объединяют биологические и социальные явления. Каждый народ может быть рассмотрен как «этнос», т. е. некий сплав общих генетических особенностей, передаваемых по наследству, и определенной культуры, которая биологически по наследству не

передается, но усваивается новыми поколениями через традиции, предания, другие способы воспитания. Гумилев

сформулировал законы зарождения, развития и гибели этносов. Из его концепции вытекает, что каждый этнос может существовать только в течение определенного времени, после которого он неизбежно гибнет. Гумилев даже

248 Часть III. Человеческое познание. Пропедевтика

пытался определить средний срок жизни любого этноса. С помощью своей теории он пытался объяснить

многие факты истории, прежде всего истории кочевых тюркских и монгольских народов и их взаимоотношений с Россией и Китаем (сам Гумилев был большим специалистом именно в этой области). Целый ряд его объяснений интересен и помогает понять многие исторические события в новом свете. В то же время анализ его общей исторической теории выявляет ее существенные дефекты. Многие утверждения Гумилева необоснованны. Многие исторические факты противоречат его построениям.

Из сказанного, конечно, не

следует, что законы истории в принципе невозможно отыскать или что их вообще не существует. Просто эта задача оказалась неизмеримо более трудной, чем поиски законов в физике, химии и биологии. Но, как мы говорили, для историка не обязательно формулировать законы. Главным для него всегда было описание конкретных исторических событий, выявление их связей, их понимание и объяснение.

Итак, познание в области истории оказалось очень непохожим на другие виды научного познания. История имеет дело не столько с общими законами, сколько с

индивидуальными фактами. Сами эти факты нередко трудно установить: некоторые из них вообще до нас не дошли, в отношении реальности других существуют сомнения, третьи могут быть результатом сознательной подделки. Перед историком стоит сложная задача отбора исторических фактов и их объяснения. Эта задача по-разному решается разными историками в зависимости от их представлений о том, что является существенным в данном историческом процессе. С течением времени те же самые исторические факты понимаются

по-новому. Поэтому история постоянно переписывается. Если математика имеет дело со знанием неоспоримым, строго доказанным, если науки о природе могут формулировать всеобщие законы, которые безусловно действуют в той области, к которой они относятся, то в истории твердо установленных истин не так уж много. Зато в ней немало неясного, спорного, постоянно меняющегося. Но ведь такова и человеческая жизнь. Человек, пока он жив, все время меняется: он пересматривает свои представления о мире, о других людях, о себе самом, он

переосмысливает и переоценивает собственное прошлое. История рассказывает человеку о нем самом и делает это таким способом, каким это единственно возможно. Поэтому она всегда будет интересна и важна для человека. Человек — существо историческое. Без знания и понимания истории он не существует.

Литература

Абульханова-Славская К. А. Мысль в действии. М., 1967. Автономова П. С. Рассудок, разум, рациональность. М., 1988. Арнхейм Р. Визуальное мышление // Хрестоматия по общей психологии.

Психология мышления. М., 1981.

Аршинов В. И., Буданов В. Г. Синергетика — эволюционный аспект // Самоорганизация и наука: опыт философского осмысления. М., 1994. *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М., 1969.

Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. М., 1997. *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.

Башляр Г. Новый рационализм. М., 1987.

Беркли Д. Три разговора Гиласа с Филонусом // Беркли Д. Сочинения. М., 1978. *Библер В. С.* Мышление как творчество. М., 1975. *Библер В. С.* От наукоучения к логике культуры. М., 1991.

Богданов А. А. Тектология. Всеобщая организационная наука. В 2-х кн. М., 1989.

Брунер Дж. Восприятие // Брунер Дж. Психология познания. М., 1977 а.

Брунер Дж. Мышление // Брунер Дж.

Психология познания. М., 1977 б.

Брушлинский А. В. Мышление и

прогнозирование. М., 1979. Бунге М.

Философия физики. М., 1975.

Вайнгартнер П. Сходство и различие между научной и религиозной верой // Вопросы философии. 1996. № 5.

Величковский Б. М. Современная когнитивная психология. М., 1982. Вергилес

Н. Ал, Зинченко В. П. Проблема адекватности образа (на материале зрительного восприятия) // Вопросы философии. 1967. № 4.

Вертгеймер М. О гештальттеории // Хрестоматия по истории психологии. Период открытого кризиса. М., 1980.

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994 а.

Витгенштейн Л. Философские

исследования // Витгенштейн Л.
Философские работы. Ч. 1. М., 1994 б.
Войшвилло Е. Е. Понятие как форма
мышления. Логико-гносеологический
анализ. М., 1989.
Выготский Л. С. Мышление и речь //
Выготский Л. С. Собрание сочинений. Т. 2.
М., 1982.
Гайденко П. П. Эволюция понятия науки.
Становление и развитие первых научных
программ. М., 1980.
Гайденко П. П. У истоков классической
механики // Вопросы философии. 1996. №5.
Гальперин П. Я. Психология мышления и
учение о поэтапном формировании
умственных действий // Исследования
мышления в советской психологии. М., 1966.
Гегель Г. Наука логики. Т. 1-3. М., 1970-
1972.

Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. М., 1988. *Горский Д. П.* Проблемы общей методологии науки и диалектической логики. М., 1966.

Грегори Р. Разумный глаз. М., 1972.

Грушин Б. А. Очерки логики исторического исследования. М., 1961. *Грязное Б. С.* Логика, рациональность, творчество. М., 1982.

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию // Э. Гуссерль. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994 а.

Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994 б.

Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 1 // Гуссерль Э. Философия как строгая наука.

Новочеркасск, 1994 в.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999.

Давыдов В. В. О месте категории деятельности в современной теоретической психологии // Деятельность: теории, методология, проблемы. М., 1990. *Давыдов В. В.* Виды обобщения в обучении (логико-психологические проблемы построения учебных предметов). М., 1972. *Давыдов В. В.* Теория развивающего обучения. М., 1996.

Декарт Р. Рассуждение о методе. Метафизические размышления // Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. *Джемс У.* Психология. М., 1991.

Запорожец А. В., Ветер Л. А., Зинченко В. П., Рузская А. Г. Восприятие и действие. М., 1967.

Зиновьев А. А. Восхождение от абстрактного

к конкретному. О логической природе восхождения от абстрактного к конкретному // Философская Энциклопедия. Т. 1. М., 1960.

Зотов А. Ф. Концепция науки и ее развития у Г. Башляра // В поисках теории развития науки. М., 1982.

Зотов А. Ф. Порождающие структуры развития науки и техники как предмет гносеологического анализа. Вопросы философии. 1986. № 2. *Ильенков Э. В.* Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960.

Ильенков Э. В. Идеальное // Философская Энциклопедия. Т. 2. М., 1962. *Ильенков Э. В.* Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии // Диалектика — теория познания. Историко-философские очерки. М., 1964.

Ильенков Э. В. Диалектическая логика. М., 1974.

Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике // Кант И. Сочинения: В 6-ти т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965.

Касавин И. Т. Проблемы неклассической теории познания. Миграция. Креативность. Текст. СПб., 1998.

Касавин И. Т. Традиции и интерпретации. СПб., 2000. *Кассирер Э.*

Познание и действительность. СПб., 1916.

Кедров Б. М. Проблемы логики и методологии науки. Избранные труды. М., 1990. *Кезин А. В.* Эволюционная эпистемология: современная междисциплинарная парадигма // Вестник МГУ. Сер. Философия. 1994. № 5. *Кон И. С.* Открытие «Я». М., 1979.

Кондильяк Э. Трактат об ощущениях // Кондильяк Э. Сочинения: В 3-х т. Т. 2. М., 1982.

Копнин П. В. Диалектика, логика, наука. М., 1973. Коршунов А. М. Теория отражения и современная наука. М., 1968. Кузнецова Н. И. Аксиологические условия формирования науки // Наука и ценности. Новосибирск, 1987.

Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.

Кутырев В.А. Естественное и искусственное: борьба миров. Н.Новгород, 1994. Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М., 1995.

Левин Г. Д. Диалектико-материалистическая теория всеобщего. М., 1987. Лекторский В.А., Швырев В.С. Методологический анализ наук // Философия, методология, наука. М., 1972.

Лекторский В. А. «Альтернативные миры» и проблема непрерывности опыта // Природа научного знания. Минск, 1979. *Лекторский В. А.* Субъект, объект, познание. М., 1980.

Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 18. М., 1957.

Леонтьев А. Н. Мышление // Философская Энциклопедия. Т. 3. М., 1964. *Леонтьев А. Н.* Деятельность, сознание, личность. М., 1975.

Леонтьев А. Н. О путях исследования восприятия // Восприятие и деятельность. М., 1976.

Леонтьев А. Н. Психология образа // Вестник МГУ. Сер. 14. Психология. 1979. №2.

Леонтьев А. ff. Ощущения и восприятие как образы предметного мира // Познавательные процессы: ощущения, восприятие. М., 1982. *Логвиненко А. Д.* Чувственные основы

восприятия пространства. М., 1985. *Локк Д.* Опыт о человеческом разумении. М., 1898. *Лоренц К.* Эволюция и а priori // Вестник МГУ. Сер. Философия. 1994. № 5. *Лосский И. О.* Обоснование интуитивизма // Лосский Н. О. Избранное. М., 1991. *Лукасевич Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959.

Мамардашвили М. К. Формы и содержание мышления. М., 1968. *Мамардашвили М. К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984.

Мамардашвили М. К. Стрела познания. Набросок естественноисторической гносеологии. М., 1996.

Мамчур Е. А. Проблемы социокультурной детерминации научного знания. М., 1987.

Маркова Л. А. Теоретическая историография науки. М., 1992. *Маркс К., Энгельс Ф.* Тезисы о Фейербахе. Сочинения. Т. 42. М., 1974.

Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 1908.
Меркулов И. П. Метод гипотез в истории научного познания. М., 1984. *Меркулов И. П.* Когнитивная эволюция. М., 1999. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. М., 2000.
Микешина Л. А., Опенков М. Ю. Новые образы познания и реальности. М., 1997.
Митюгов В. В. Бывает ли наука христианской или языческой? // Вопросы философии. 1995. №11.

252 Литература

Митюгов В. В. Познание и вера // Вопросы философии. 1996. № 6.
Михайлов Ф. Т. Загадка человеческого «я». М., 1964.
Михайлов Ф. Т. Общественное сознание, самосознание индивида. М., 1990.
Моисеев Н. Н. Современный

рационализм. М., 1995.

Мотрошилова И. В. Познание и общество. Из истории философии XVII-XVIII вв. М., 1969.

Мудрагей И. С. Рациональное— иррациональное: взаимодействие и противостояние // Рациональность на перепутье. Т. 1 / Под ред. В. А. Лекторского. М., 1999.

Найссер У. Познание и реальность. М., 1981. Научные и ненаучные формы мышления / Под ред И. Т. Касавина, В. Н. Поруса. М., 1996.

Начала христианской психологии. М., 1995.

Никитин Е. П.

Открытие и обоснование. М., 1988.

Никитин Е. П. Исторические судьбы гносеологии // Философские исследования.

1993. № 3.

Новиков А. А. Рациональность в ее истоках и утратах // Рациональность на перепутье. Кн. 1 / Под ред. В. А. Лекторского. М., 1999.

Огурцов А. П. Дисциплинарная структура науки. М., 1988.

Огурцов А. П. Благо и истина. Точки схождения и расхождения // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М., 1998.

Ойзерман Т. И. Сенсуалистическая гносеология и действительный научно-исследовательский поиск // Вопросы философии. 1994. № 6.

Ойзерман Т. И. Опыт критического осмысления диалектического материализма // Вопросы философии. 2000. № 2. *Павлов Т.* Теория отражения. М., 1949.

Пиаже Ж. Психология интеллекта // Пиаже Ж. Избранные психологические труды. М., 1969.

Платон. Теэтет // Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. Т. 2. М., 1993. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1985.

Поппер К. Нищета историцизма. М., 1993.

Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1-2. М., 1992.

Поппер К. Предположения и опровержения. Рост научного знания // Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983 а.

Поппер К. Эпистемология без познающего субъекта // Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983 б.

Порус В. Н. Эволюция образа науки во второй половине XX в. // В поисках теории развития науки. М., 1992.

Порус В. Н. Парадоксальная рациональность. М., 2000.

Пригожий И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986. (2-е изд. М., 2000).

Пружинин Б. И. Рациональность и историческое единство научного знания. М., 1986.

Райл Г. Понятие сознания. М., 2000.

Рассел Б.

Человеческое познание. М., 1957.

Рациональность на перепутье: Т. 1 / Под ред. В. А. Лекторского; Т. 2 / Под ред. П. П.

Гайденко. М., 1999. *Рикер П.* Герменевтика и психоанализ. М., 1996.

Литература 253

Разин В. М. Психология и культурное развитие человека. М., 1994. *Розов М. А.*

Проблема эмпирического анализа научных знаний. Новосибирск, 1977.

Розов М. А. Рефлектирующие системы, ценности и цели // Идеал, утопия и

критическая рефлексия. М., 1996.

Рорти Р. Философия и зеркало природы. М., 1996.

Рубинштейн С. Л. Проблемы психологии в трудах Карла Маркса // Советская психотехника. 1934. № 1.

Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. М., 1957.

Рубинштейн С. Л. О мышлении и путях его исследования. М., 1958. *Рубинштейн С. Л.* Принцип творческой самодеятельности // Вопросы психологии. 1986. №4.

Рубинштейн С. Л. О философской системе Г. Когена // Рубинштейн С. Л. Человек и мир. М., 1997.

Садовский В. Н. К целостной концепции искусственного интеллекта // Искусственный интеллект и проблемы организации знаний. Сборник трудов ВНИИСИ. Вып. 8. М., 1991.

Садовский В. Н. Системная концепция А. А.

Богданова // Системные исследования.
Методологические проблемы. Ежегодник
1998. Ч. 1. М., 1999. *Сартр Ж. П.* Бытие и
ничто. М., 2000.

Смирнов В. А. Логические методы анализа
научного знания. М., 1987. *Смирнова Е. Д.*
Логическая семантика и философские
основания логики. М., 1987. *Степи» В. С.*
Становление научной теории. Минск, 1976.
Степин В. С. Научная рациональность в
человеческом измерении // О человеческом
в человеке. М., 1991. *Степин В. С.*
Теоретическое знание. М., 2000.

Спиркина А. Г. Сознание и самосознание. М.,
1972. *Таванец П. В.* Вопросы теории
суждения. М., 1955.

Теория познания: В 4-х т. / Под ред. В. А.
Лекторского и Т. И. Ойзермана. М., 1991-
1995.

Тихомиров О. К. Структура
мыслительной деятельности человека.

М., 1969. *Туровский М. Б.* Труд и мышление. М., 1963. *Тюхтин В. С.* Отражение, системы, кибернетика. М., 1972.

Фарман И. П. Рациональность как проблема культуры и познания // Рациональность на перепутье. Т. 1 / Под ред. В. А. Лекторского. М., 1999. *Фоллмер Г.* Эволюционная теория познания. М., 1998. *Филатов В. П.* Научное познание и мир человека. М., 1989.

Финн В. К. Интеллектуальные системы: проблемы их развития и социальные последствия // Будущее искусственного интеллекта. М., 1991. *Франк С. Л.* Духовные основы общества. М., 1992. *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. М., 1989.

Фролов И. Т. Философия и этика науки: итоги и перспективы // Вопросы философии. 1995. №7.

Фролов И. Т., Юдин Б. Г. Этика науки: проблемы и дискуссии. М., 1986. *Фуко*

М. Слова и вещи. М., 1977.

Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988. *Хюбнер К.* Критика научного разума. М., 1994.

254 Литература í

Черткова Е. Л. Специфика утопического сознания и проблема идеала // Идеал, утопия и критическая рефлексия. М., 1996. 1

Швырев В. С. Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1972. *Швырев В. С.* Живое созерцание и абстрактное мышление, эмпирическое и теоретическое знание и познание // Теория познания: В 4-х т. / Под ред. В. А. Лекторского и Т. И. Ойзермана. Т. 3. М., 1993.

Щедровицкий Г. П. Исходные

представления и категориальные средства
теории í

деятельности // Щедровицкий Г. П.

Избранные труды. М., 1995. , j

Щедровицкий Г. П. Философия у нас
есть // Щедровицкий Г. П. Философия.

Наука. Методология. М., 1997.

Юдин Б. Г. Научное знание как
культурный объект // Наука и культура.

М., 1984. *Юдин Э. Г.* Методология
науки. Системность. Деятельность.
М., 1997.

Юлина Н. С. и др. Философия для детей. М.,
1996. и

Юлина Н. С. Постмодернистский
прагматизм Ричарда Рорти. Долгопрудный,
1998. .

Юм Д. Исследования о человеческом
познании // Юм Д. Сочинения: В 2-х т.
Т. 2. М., 1965. *Эриксон Э.*

Идентичность: юность и кризис. М.,

1996.

Bhaskar R. A Realist Theory of Science.

Sussex, 1978.

Bloor D. Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. N. Y., 1983.

Bridgman P. W. The logic of Modern Physics. N. Y., 1954.

Carnap R. Der logische Aufbau der Welt. Berlin, 1928. í

Cassirer E. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Berlin, 1906-1920.

Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung. Berlin, 1925.

Davidson D. Paradoxes of Irrationality // Philosophical Essays on Freud. Cambridge, 1982.

Dennett D. Content and Consciousness. L., 1969.

Dennett D. Two Approaches to Mental Images // Dennett D. Brainstorms. Philosophical

Essays on Mind and Psychology. Cambridge (M), 1981 a. ;

Dennett D. Artificial Intelligence as Philosophy and Psychology // *Dennett D.* Brain- I

storms. Cambridge (M), 1981 b.

Dennett D. Three Kinds of Intentional Psychology // *Dennett D.* The Intentional Stance.

Cambridge (M), 1987 a.

Dennett D. Fast thinking // *Dennett D.* The Intentional Stance. Cambridge (M), 1987 b.

Dennett D. Consciousness Explained. L.— N.Y., 1993.

Fingarette H. Self-Deception and the «splitting of the ego» // *Philosophical Essays on i*

Freud. Cambridge, 1982.

Fodor J. The language of Thought. N. Y, 1975.

Fodor J. Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive

Psychology// FodorJ. Representations.
Cambridge (M), 1981.

Gergen K. The saturated Self: Dilemmas of
Identity in Contemporary Life. N. Y, 1991.

GiorgiA. Psychology as a Human Science. N.
Y, 1970.

Grunbaum A. The foundations of
psychoanalysis. A philosophical critique.
Berkley—Los
Angeles—L., 1985.

Grunbaum A. Validation in the clinical theory
of psychoanalysis. A Study in the Philosophy
of Psychoanalysis. Madison, 1993.

HabermasJ. Knowledge and Human Interests.
Boston, 1971.

Литература 255

Habermas J. The Theory of Communicative
action. Vol. 1. Boston, 1984; Vol. 2. Boston,
1987.

Hanson N. R. Perception and Discovery: An Introduction to Scientific Discovery. San Francisco, 1969.

Harmon G. Thought. Princeton, 1973.

Harre R. Personal Being. Cambridge, 1984.

Harre R. Varieties of Realism: A Rationale for the Natural Sciences. Oxford, 1986.

Harre R., Gillett G. The Discursive Mind. L., 1994.

Jaines J. The Origins of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind. L., 1976.

Logical Positivism/ Ed. by A. Ayer. L., 1959.

Lackner J. P., Garrett M. Resolving Ambiguity: Effects of Biasing Context in the Unattended Ear. Cognition, 1973.

Maslow A. Toward a Psychology of Being. N. Y., 1962.

Piaget J. Introduction à l'épistémologie génétique. Tt. 103. Paris, 1950.

Piaget J. Pensée egocentrique et pensée

sociocentrique // Cahiers internationaux de Sociologie. Vol. X. 1951.

Popper K. R. Conjectures and Refutations. N. Y.—San Francisco — L., 1968.

Popper K. R. Two Faces of Common Sense: An Argument for Common-Sense Realism and Against the Commonsense Theory of Knowledge // *Popper K. R.* Objective Knowledge.

An Evolutionary Approach. Oxford, 1972.

Popper K. R., Eccles J. C. The Self and Its Brain. Berlin—L., 1981.

Price H. H. Perception. L., 1932.

Putnam H. Realism with a Human Face. Cambridge (M), 1990.

Pylishin Z. Imagery and Artificial Intelligence // Readings in Philosophy of Psychology / Ed. by Ned Block. Vol. 2. L., 1981.

Quine W. V. O. Two Dogmas of Empiricism // Philosophical Review. Vol. 60. 1951.

Quine W. V.O. Epistemology Naturalized // The

Psychology of Knowing. N.Y.—Paris,
1972.

Rogers C. On Becoming a Person. Boston,
1961.

Russell B. Our Knowledge of the External
World. L., 1915.

Ryle G. On thinking. N. Y. 1979.

Sartre J. P. L'Imaginaire. Paris, 1940.

Sartre J. P. Critique de la raison dialectique.
Vol. 1. Paris, 1960.

Sartre J. P. La Transcedance de l'Ego. Paris,
1966.

Searle J. Minds, Brains and Science.
Cambridge (M), 1985.

Sellars W. Science, Perception and Reality. L.,
1963.

Shepard R.N., Metzler J. Mental Rotation of
Three-Dimensional Objects // Science.
CLXXI. 1971.

Scientific Knowledge Socialized. Budapest,
1988.

Strawson P. Individuals. L., 1959.

Taylor Ch. Sources of the Self. Cambridge (M), 1989.

Thayer H. S. Meaning and Action: A Study of American Pragmatism. N. Y., 1973.

The Mind's I. Fantasies and Reflections on Self and Soul / Composed and arranged by D. Hofstadter and D.Dennett. Toronto—N. Y—L., 1981.

The New Realism. N. Y, 1912.

Wittgenstein L. Remarks on the Philosophy of Psychology: 2 vols. Oxford, 1980.

Wittgenstein L. Conversations on Freud; excerpt from 1932-3 lectures // Philosophical essays on Freud / Ed. by R. Wollheim and J. Hopkins. Cambridge, 1982.